

School of Theology at Claremont



1001 1397944

PIPER

THEOLOGIE UND REINE LEHRE

BX
4817
P5

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

O T T O P I P E R

THEOLOGIE UND
REINE LEHRE



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926

Otto Piper

Weltliches Christentum

Eine Untersuchung über Wesen und Bedeutung
der außerkirchlichen Frömmigkeit
der Gegenwart

★

1924. VII, 138 Seiten, M. 3.60
in Halbleinen gebunden M. 5.—

★

Aus dem Inhalt:

A. Das Problem / B. Die Lösung / 1. Die Entstehung
des Neuen / 2. Das Wesen des weltlichen Christentums /
3. Recht und Bedeutung des weltlichen Christentums /

★

Aus Besprechungen:

..... So ist das nicht umfangreiche Buch eine Antwort auf unzählige ausgesprochene und unausgesprochene Fragen. Das Problem ist die Spannung zwischen dem steigenden religiösen Interesse unserer Zeit und der Überlieferung, die vielfach als unerträglich empfunden wird, also die Unkirchlichkeit. Die Lösung wird gesucht zunächst im Verständnis der Entstehung des „Neuen“ nach seinen Motiven und aus dem Wesen und den Bildungsgesetzen der Religion.

Schwab. Merkur 21. 8. 1924

★

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

"
THEOLOGIE UND
REINE LEHRE

BX
4817
P5
Eine dogmatische Grundlegung von Wesen
und Aufgabe protestantischer Theologie

VON

LIC. OTTO PIPER
"

*Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae
ecclesiae commoveret auctoritas. Augustinus.*



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VORWORT.

Ein Teil der jüngeren theologischen Generation steht in leidenschaftlicher Kritik der Kirche gegenüber; aber es ist eine Kritik, die aus der Liebe zur Kirche geboren ist. Wir wehren uns dagegen, daß die Kirchen so genügsam sind, daß sie sich mit politischen Erfolgen und sozialen Auswirkungen zufrieden geben und darüber vergessen, daß sie in und trotz empirischer Unzulänglichkeiten der Leib Christi auf Erden sind. Wir sind nüchtern geworden und erträumen uns keine ideale und keine unsichtbare Kirche; wir bejahen die empirische Kirche, *quamvis multi hypocritae et malisint admixti*, als *congregationem sanctorum perpetuo mansuram*, wie die Bekenntnisse unserer Kirche lehren. Von der geschichtlichen Situation, daß wir in einer solchen Kirche stehen, verstehen wir unseren Glauben, und von hier aus verstehen wir auch Wesen und Aufgabe der Theologie. Mit Entschiedenheit lehnen wir deshalb die Versuche ab, die Theologie aus der Idee der Bildung, dem System der Wissenschaft oder der Forderung der Humanität zu deduzieren; wir halten aber für ebenso verfehlt die Bemühungen, die Theologie allein aus den Erfordernissen der Kirchenleitung zu verstehen. Wir kennen keinen Gegensatz von kirchlicher und wissenschaftlicher Theologie, wie er entstehen konnte aus einer Verkennung des geschichtlichen Charakters der Kirche einerseits, der autoritativen Gebundenheit des Glaubens anderseits. Es gibt nur kirchliche Theologie, und Theologie muß immer in der Form der Wissenschaft auftreten. Daß es sich bei dieser Auffassung der Theologie nicht einfach um einen Kompromiß zwischen den heutigen theologischen Richtungen handelt, sondern um eine Vertiefung der gesamten theologischen Arbeit vom echten Begriffe der Kirche her, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Dabei muß ein Mißverständnis gleich zu Beginn abgewiesen werden: es handelt sich im folgenden in erster Linie weder um die Lösung rein praktischer Fragen der Gestaltung der theologischen Fakultäten — obschon auch sie behandelt werden —, noch um „überflüssige“ ontologische Spekulationen. Es geht zunächst um

die Frage, ob und unter welchen Bedingungen wir als evangelische Christen die Gewißheit haben können, mit unserem Glauben das Heil zu erlangen. Ich habe in meiner Schrift „Weltliches Christentum“ (Tübingen 1924) darauf hingewiesen, daß die Entkirchlichung des Glaubens heute schon bis weit hinein in die wissenschaftliche Theologie geht; im folgenden wird die Gefahr aufgewiesen werden, die in der Einseitigkeit jener — an sich notwendigen — Bewegung liegt.

INHALT.

	Seite
Vorwort	III
Inhaltsverzeichnis	IV
Einleitung	1
1. Der Ursprung der Theologie	2—21
a) Glaubensgewißheit und Kirche	2—12
b) Das Lehramt der Kirche	12—20
2. Die Aufgabe der Theologie	21—27
3. Das Wesen der Theologie	28—43
a) Der wissenschaftliche Charakter der Theologie	28—31
b) Der kirchliche Charakter der Theologie	31—36
c) Die Orthodoxie der Theologen	36—43
4. Die theologischen Disziplinen	44—55
a) Hauptdisziplinen	44—52
b) Hilfsdisziplinen	52—55
Schluß	55

EINLEITUNG.

Der Bonner evangelische Kirchenhistoriker Erik Peterson hat im Juli 1925 einen Vortrag gehalten: „Was ist Theologie?“ (im Druck bei Friedr. Cohen, Bonn), der in den Kreisen der evangelischen Theologen so viel Befremden und Verwirrung hervorgerufen hat, daß man von vornherein annehmen konnte, hier sei der Finger auf eine besonders schmerzende Wunde des Protestantismus gelegt worden. Das Verdienst des geistreichen und tiefgehenden Vortrages ist der Nachweis, daß die Krise, in der der deutsche Protestantismus sich akut seit etwa einem Jahrzehnt befindet, in erster Linie nicht eine kirchliche oder wissenschaftliche, sondern eine spezifisch theologische ist. Die Verkenntung der eigentlichen Natur der Theologie durch diese selbst mußte schließlich zu einer fundamentalen Unsicherheit auf theologischem wie auf religiösem wie auf kirchlichem Gebiete führen. Petersons These lautet: „Die Theologie ist die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß sich die Logosoffenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat“ (S. 19). Das ist kein Katholisieren, wie wohl manche seiner Kritiker gefürchtet haben. Wenn auch Peterson infolge seiner phänomenologischen Methode der unvereinbaren Eigenart des evangelischen und des katholischen Glaubensbegriffes von vornherein nicht genügend Rechnung trägt und deshalb zu einer gewissen Zweideutigkeit im Dogmabegriffe kommt, so ist doch seine Untersuchung der Gesamtintention nach evangelisch. Im folgenden wird versucht werden, auf der gleichen Grundlage weiterzuarbeiten, d. h. im Geiste des gleichen theologischen Realismus, aber unter Vermeidung seiner methodischen Fehler¹⁾.

¹⁾ Vgl. zum gegenwärtigen Stande der Diskussion die Antworten von Karl Barth und Bultmann an Peterson, in: Zwischen den Zeiten, 1926, Heft 1. Fast die gesamte neuere Literatur zum Thema findet sich angegeben bei Joh. Behm, Pneumatische Exegese? Schwerin i. Meckl., 1926 und Emil Pfennigsdorf, Das Problem des theologischen Denkens, Leipzig 1926. Eine Behandlung der praktischen Probleme unter umfassenden Gesichtspunkten bieten die „Greifswalder Reformgedanken zum theologischen Studium“, München 1922. Eine ausführliche Bibliographie der Vorkriegsliteratur gibt der Artikel „Theologie“ von Joh. Wendland in RGG., Bd. V, 1197—1205.

1. DER URSPRUNG DER THEOLOGIE.

a) Glaubensgewißheit und Kirche.

Die Frage nach Wesen und Aufgabe der Theologie wird im folgenden als theologisches Problem gestellt. Das bringt es im vorliegenden Falle mit sich, daß die Methode der Behandlung erst im Laufe der Untersuchung selbst gerechtfertigt wird. Es können hier zunächst nur einige Andeutungen gegeben werden.

Theologie ist immer kirchliche Theologie und somit konfessionell gebunden. Die Theologie des Verfassers ist evangelische Theologie mit jener starken Orientierung an Luther, die der deutschen Theologie eigen ist. Die Theologie ist eine Wissenschaft von den Inhalten des Glaubens, die aus Glaubensinteresse heraus entstanden ist. Nach einem Gegenstande theologisch fragen, heißt nun aber nicht: fragen, welche Bedeutung er vor Gott oder für Gott hat. Solche Fragestellung hätte einen Sinn nur in einer Theosophie, die unter Gott einen Gegenstand des natürlichen oder des höheren Wissens versteht, nicht aber in der Theologie, die von Gott nur durch Offenbarung weiß, der deshalb dasjenige, was erkennbar ist an dem Verhältnis der Welt und ihrer Gegenstände zu Gott, auch bekannt und somit kein Problem ist, und die im übrigen von ihrem prinzipiellen Nichtwissen auf diesem Gebiete überzeugt ist. Von jener Frage aus kommt man daher in bezug auf die Aufgaben der Theologie zu solchen unbefriedigenden Allgemeinheiten wie: „Theologie ist Sünde, aber wie alle Sünde tapfer zu bejahren“. Denn damit hat man gerade über die spezifische Eigenart der Theologie nichts gesagt. Die theologische Frage geht also nicht auf das Gottesverhältnis, sondern gerade auf das Verhältnis eines Gegenstandes zu anderen Gegenständen der Welt.

Nun kann aber ein Tatbestand von zwei Seiten her zum Problem des Erkennens werden: einerseits von den substanziellen oder kausalen Zusammenhängen her, durch die er mit anderen Tatbeständen verknüpft ist, anderseits von der Bedeutung her, die er für den Fragenden hat. Beide Betrachtungsweisen sind gleicherweise notwen-

dig und ergänzen einander. Die „interessebetonte“ Betrachtungsweise kann sich ihren Gegenstand nicht selbst schaffen, sondern muß ihn sich von der „sachlichen“ geben lassen. Die „sachliche“, „objektive“, „distanzierende“, deren reinsten Ausdruck die Wissenschaft ist, hätte ohne die „interessebetonte“ keinen kritischen Maßstab für die Auswahl der Gegenstände und Gesichtspunkte aus der Fülle des Seienden.

Zu den „interessebetonten“ Betrachtungsweisen gehört auch die theologische. Als „gläubige“ fragt sie, welche Bedeutung der in Frage stehende Gegenstand für das Heil des Subjektes hat. Auch die „gläubige“ Betrachtungsweise kann die „objektive, profane“ nicht entbehren. Nur den Seligen ist es gegeben, alle Dinge im Lichte Gottes in jener Einheit zu schauen, in der der Heilsplan Gottes und die Welt zusammenfallen. Wir setzen deshalb im folgenden auch die zahlreichen Untersuchungen voraus, in denen von Wesen und Aufgabe der Theologie „sachlich“ geredet wird, und wir verwerten sie. Wir stellen aber ihnen gegenüber vom Glauben aus die Frage: „Welche Bedeutung hat die Theologie für unser Heil?“ Und unsere Antwort lautet: Die Theologie ist eine wesensnotwendige Funktion der Kirche, die deshalb überall da, wo Kirche ist, auch ausgeübt wird, weil sie allein durch die Schaffung einer reinen Lehre die Möglichkeit bietet, die Zweifel des Glaubens zu beheben und ihm unbedingte Gewißheit zu verschaffen.

Man sieht mit Recht das Verdienst der Reformatoren darin, daß sie die Menschen befreit haben von der peinigenden Ungewißheit, ob sie des Heiles auch wirklich teilhaftig seien. Jeder soll wissen und jeder kann es wissen: wenn er das Heil im Glauben ergreift, so hat er es auch. Aber damit ist das Problem der Gewißheit nur auf ein anderes, freilich weniger bedenkliches Gebiet geschoben worden, nicht aber wirklich beseitigt. Denn soll das Heil, das ich erlange, eine Wirklichkeit sein, die mein einziger Trost in Leben und Sterben ist, meine Zuversicht gegen Sünde, Welt und Schicksal, so kann der seligmachende Glaube nicht schon in dem Fürwahrhalten überhaupt bestehen, auch nicht in einer Religiosität oder einem Vertrauen überhaupt. Denn dann wäre der Glaube tatsächlich nur Selbstbetrug oder Autosuggestion. Alles kommt also darauf an, daß mein Glaube der richtige Glaube sei.

Der evangelische Glaubensbegriff hat nun eine nicht zu behebende Doppeldeutigkeit: wir verstehen darunter einerseits eine

Wesensbestimmtheit des Menschen; Bezogenheit seiner ganzen Person auf Gott und vertrauende Unterordnung unter ihn. Auf der anderen Seite ist der Glaube eine bestimmte Form der Frömmigkeit. Beides steht in engster Beziehung zueinander. Wenn Gottes Offenbarung uns entgegentritt, so weckt der Heilige Geist durch sie in uns ohne unser Zutun und unbekümmert um unser Widerstreben das neue Wesen des Glaubens. Solcher Wesensglaube gehört mit zur empirischen Existenz des Glaubenden (wenn auch nicht zur Substanz des „natürlichen“ Menschen); er ist eine psychische Tatsächlichkeit. Aber er ist Wesensgesetz und Wesensrichtung, nicht psychische Aktualität. Er ist der seligmachende Glaube.

Nun wendet sich aber die Offenbarung als geschichtlicher Akt der Kirche zunächst an unsere Vernunft und fordert als Autorität ihren Worten gegenüber Akte des Gehorsams und des Vertrauens in die göttliche Weltlenkung.

Die spontane Reaktion auf die Offenbarung kann der Mensch zwar in der rechten Weise nur leisten, wenn er den Wesensglauben hat, aber andererseits kann sich der Wesensglaube in solchem Falle zunächst nur als psychischer Glaube, als Religiosität, betätigen. Psychischer Glaube und Wesensglaube hängen also eng zusammen: Der psychische Glaube ist der Versuch des Menschen, die durch den Heiligen Geist erlangte Wesensrichtung zu aktualisieren. Der Wesensglaube kommt freilich im psychischen Glauben keineswegs rein zum Ausdruck. Er wird nicht nur gebrochen durch den empirischen Charakter des Menschen, sein Temperament und seine Stimmungen; er ist auch immer untermengt mit aktuellem Widerstreben des Menschen gegen Gott. So begegnet der psychische Glaube normalerweise nicht als vollkommener Gehorsam und vollkommenes Gottvertrauen, sondern als Kleinglaube und Schwachglaube, der wohl im Prinzip die Autorität der Offenbarung anerkennt und auch gerne vollkommen bejahen möchte, der es aber immer nur teilweise kann.

Dieser psychische Glaube nimmt bald die Form des Herzensglaubens an, wenn es nämlich dem Glaubenden gelingt, mit seiner totalen empirischen Existenz irgendeine einzelne Wahrheit der Offenbarung anzuerkennen; er äußert sich z. B. in Akten echter Reue, freier Hingabe und vollem Vertrauen der göttlichen Weltleitung gegenüber; bald nimmt der psychische Glaube die Form des Willensglaubens an, wenn nämlich das Subjekt in seinem Wesen

Bereitschaft spürt, mit der Offenbarung auch in seinem Tun ernst zu machen, aber die Kraft dazu nicht findet. (Diese Unkraft des Glaubens, die empirisch, nicht wesensmäßig ist, ist zu unterscheiden von dem wesensmäßigen Ungehorsam des Ungläubigen, ob schon beide äußerlich einander gleichen.)

Die Teilnahme am Heil ruht nun, wie wir sahen, auf dem Besitze des Wesensglaubens. Aber der Wesensglaube ist als solcher nicht unmittelbar festzustellen; man kann seine Existenz nur erschließen aus den Akten psychischen Glaubens. Wenn man solche Akte vollzieht, so setzt man als Glaubender voraus, der Wesensglaube sei vorhanden, so daß diese Akte vom Glaubenden als sein Korrelat in der Sphäre der psychischen Aktualität betrachtet werden. Die Heilsgewißheit gründet sich deshalb psychologisch immer auf die Tatsache des eigenen psychischen Glaubens. (Ob es Heil auch ohne ihn geben kann, hat uns hier, wo wir nicht spekulieren, sondern aus der Situation des gläubigen Subjektes argumentieren, nicht zu kümmern.)

Wir können im Glauben also immer nur glauben, Gott habe in unser Herz den wesensmäßigen Glauben gegeben; es kann andererseits, da nur der Heilige Geist diesen Glauben in uns erzeugen kann, seine Anwesenheit oder seine Pflege nicht als eine Aufgabe für das Subjekt in Betracht kommen. Die Frage nach dem richtigen Glauben kann demnach nur die Frage nach dem richtigen psychischen Glauben sein.

Welche Bedingungen müssen nun erfüllt sein, damit meine psychischen Glaubensakte als Korrelat des Wesensglaubens gelten können? Zunächst müssen diese Akte auf eine Realität gegründet sein. Denn es handelt sich im Glauben um meine empirische Existenz und nicht um einen Begriff oder eine Idee, die in Frage gestellt sind. Die Realität muß weiter als solche legitimiert sein. Denn die bloße Behauptung ihrer Existenz, und würde sie auch noch so oft und noch so überzeugt vorgetragen, vermöchte meine Zweifel an ihrer Existenz nicht zu beheben. Diese Legitimation ist aber nur möglich durch eigene Erfahrung. Man kann und muß zwar im praktischen Leben sehr oft die Existenz einer Realität auf die Autorität eines anderen hin glauben; aber im religiösen Glauben, wo es um den Sinn der eigenen Existenz geht, kann das Vertrauen in die Zuverlässigkeit eines anderen keine genügende Gewißheit schaffen.

Andererseits aber muß die zu machende Erfahrung einer Mehr-

zahl von Subjekten zugänglich sein¹⁾. Denn Wahrheitsgewißheit inhaltlicher Art kommt nur zustande im dialektischen Ausgleich der Standpunkte. Ich habe in mir selbst keinen Maßstab, Erfahrung und Einbildung voneinander zu unterscheiden. Weiterhin muß, da mein Glaube mir ja gezeigt hat, daß nichts in der Welt mir in meiner tiefsten Not helfen kann, die Realität, auf die sich die Gewißheit meines Glaubens gründen kann, irgendwie die Welt transzendieren. Aber auch dieses Moment allein kann noch nicht genügen. Jene transzendente Realität kann für meinen Glauben nur dann etwas bedeuten, wenn sie außerdem mit dem heilverheißenden und heilspendenden Gotte in unmittelbarem Zusammenhange steht.

Von diesen Bedingungen aus ergibt sich die Unzulänglichkeit der meisten neueren Versuche, die christliche Glaubensgewißheit zu begründen. So kann der Glaube sich z. B. nicht auf bestimmte Formen religiöser Erlebnisse oder auf die Intensität des psychischen Glaubens stützen. Denn die vergleichende Religionskunde lehrt, daß dergleichen in allen Religionen vorkommt. Aber auch die verschiedenen transzendental-psychologischen Begründungen versagen. Sie versuchen durchweg, von der „Religion im allgemeinen“ auszugehen, eben deshalb fehlt aber auch allen diesen Versuchen, seien sie der Aufweis eines religiösen Sinnes oder eines religiösen Apriori, seien sie der Hinweis auf den normgebundenen Charakter der Religion oder auf die Ponderabilität oder Unüberbietbarkeit der christlichen Glaubensformen, die notwendige Beziehung auf den Gott des Evangeliums. Sie weisen nur entweder nach, daß jeder Mensch religiöse Akte vollziehen kann (bzw. muß), sagen aber nicht, welche von ihnen heilschaffend sind, oder sie beweisen aus der vorausgesetzten Absolutheit des Christentums, daß seine psychischen Glaubensformen die reinsten und höchsten sind. Aber das Christentum hat sich in der Welt bestimmt nicht durchgesetzt, weil die Formen seiner Frömmigkeit unüberbietbar sind — wie oft waren sie imponderabel! —, sondern weil trotz aller menschlichen Unvollkommenheit Gott mit ihm war!

Ebenso aber sind auch die üblichen rationalen Begründungen des Glaubens, sowohl in der direkten Form rationaler Beweise für

¹⁾ Vgl. zu diesem Problem die Schriften von Eberhard Grisebach, denen sich der Verf. sehr verpflichtet weiß, vor allem: Probleme der wirklichen Bildung, München 1923, und: Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle 1924.

die Existenz Gottes oder der rationalen Widerspruchslosigkeit der Glaubensinhalte, als auch in der indirekten Form einer Theologie des Paradoxes oder der Spannung nicht ausreichend. Denn sie beweisen bestenfalls, daß niemand in der Lage ist, zwingende Vernunftgründe gegen den Glauben vorzubringen. Aber sie beweisen nichts für die Existenz seiner Gegenstände oder für die Wahrheit seiner Aussagen — auch Fantasiegebilde können einen widerspruchslosen Begriff haben —, ja, sie sind in den meisten Fällen noch nicht einmal geeignet, die Vernünftigkeit des christlichen Gottesbegriffes zu sichern, da sie mit der reinen Gottesidee der aristotelischen oder platonischen Metaphysik operieren.

Statt dessen nennt das Neue Testament als den einzigen Grund unseres Glaubens Jesum Christum. Aber freilich kann er, der Anfänger und Ursache unseres Heiles ist, nur dann auch Grund unserer Glaubensgewißheit werden, wenn er direkt oder in seinen Auswirkungen dem Glaubenden erfahrbar ist. Die Begründung der Glaubensgewißheit setzt zunächst also voraus, daß da eine Gemeinschaft solcher sei, die gleiche Erfahrungen des Christus gemacht haben. Denn wollte ich meine Gewißheit nur auf meine persönliche Erfahrung stützen, so blieben die Zweifel an der Subjektivität meines Erlebens unbehoben und unbehebbar. Tatsächlich entsteht ja aller christliche Glaube so, daß eine religiöse Gemeinschaft den einzelnen belehrt und daß er ihren Glauben annimmt. Die Belehrung kann direkt in elterlicher Unterweisung, Religionsunterricht, Predigt, Katechese, Vortrag, Erbauungsschrift usw. erfolgen; aber auch indirekt, wenn der Einzelne ohne direkte Vermittlung einer religiösen Gemeinschaft die Bibel in die Hand bekommt. Daß nämlich die Bibel verbreitet wird und daß sie diesen „kanonischen“ Umfang hat, ist eben auch Werk religiöser Gemeinschaften.

Aber der Glaube kann nur dann seiner selbst sicher bleiben, wenn er nicht nur durch die Kirche entstanden ist, sondern wenn er auch weiterhin im wesentlichen sich in Uebereinstimmung weiß mit der Glaubensgemeinschaft. Der Besitz apriorischer Vernunftfunktionen ermöglicht nur die Widerspruchslosigkeit des eigenen Denkens; Erkenntnis der Wahrheit entsteht erst durch den dialektischen Austausch der Gedanken des Ich mit denen des Du. Wer also meint, von sich aus den Glaubensinhalt ganz neu gestalten zu können, hat offenbar das Problem des Heils noch nicht in seiner ganzen Schwere erfaßt. Es handelt sich primär gerade

nicht darum, wie wir die Welt deuten, d. h. nicht um die Befriedigung unseres Wissensdranges, unseres spekulativen Scharfsinnes und unserer Gelehrteneitelkeit, sondern daß uns von anderer Seite die Richtigkeit unserer persönlichen Stellungnahme bestätigt werde. Glaubensgewißheit ist also nur da möglich, wo die Glaubenserfahrung des Einzelnen unter steter Kontrolle fremder gleichartiger Erfahrung steht, d. h. nur innerhalb einer Gemeinschaft von Glaubenden. Aus diesem Grunde erfolgt die Offenbarung Gottes durch die Propheten nicht an Einzelne, sondern an sein auserwähltes Volk; deshalb offenbart sich Jesus nicht einem einzelnen Jünger, sondern den drei Lieblingsjüngern und dann den Zwölfen; deshalb wird der Heilige Geist nicht auf einen Einzelnen ausgegossen, sondern auf sämtliche Apostel. Luther und die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche wissen um diese soziologische Bedingtheit des rechten Glaubens. Luther fühlt sich nicht als Schöpfer eines neuen Glaubens, sondern als Reformator der bestehenden Kirche; die *Confessio Augustana* knüpft ausdrücklich an das *Symbolum Nicænum* und das *Apostolicum* an und legt Wert auf die Einheit und Kontinuität der kirchlichen Lehrentwicklung; und erst der lutherischen Orthodoxie war es beschieden, aus der Schriftlehre der Konkordienformel einen innerlich widerspruchsvollen, geschichtslosen und individualistischen Skripturismus zu machen.

Aber das Leben in der Glaubensgemeinschaft würde, wie jedes Gemeinschaftsleben, nur die Vernünftigkeit, d. h. nur die formale Richtigkeit unseres Glaubens garantieren, wenn die Erfahrung, auf der der Glaube aufruhte, eine sog. innere Erfahrung bliebe. Wenn also der Jesus Christus der religiösen Erfahrung nur der erhöhte Herr wäre, so wäre für den Zweifler solche Erfahrung nur Name für gewisse seelische Erregungen und Gestimmtheiten; denn es wäre selbst bei völliger formaler Uebereinstimmung der individuellen Erfahrungen wegen des Mangels einer gegenseitigen Kontrolle nie eine Gewähr gegeben, daß wirklich etwas Transsubjektives erfahren wäre. D. h. aber: die pietistischen und die mystischen Christus-erfahrungen, die Wiedergeburt- und Bekehrungserlebnisse können zwar die vorhandene Gewißheit des Glaubens noch stärken, aber sie nie begründen. Dem Jesus Christus der religiösen Erfahrung muß eine transsubjektive Erfahrbarkeit eignen.

Aber welcher Jesus Christus käme dann in Betracht? Offenbar nicht derjenige, der einst über die Fluren Palästinas gewandelt ist: denn der tritt uns nicht mehr unmittelbar als Person gegenüber.

Die sog. „Gleichzeitigkeit“ mit ihm beruht entweder auf Einföhlung des Historikers, ist also gar keine echte Gleichzeitigkeit, oder sie entleert ihn seiner Geschichtlichkeit, erfolgt also gerade außerhalb der Zeit. Es sind uns aber auch keine direkten Zeugnisse von ihm überliefert. Wir besitzen über ihn nur die Gemeindefradition, und auch sie noch behaftet mit den Zweifeln der Echtheit. Wir jagen deshalb auch nicht mehr dem Phantom eines „historischen Jesus“ nach. Denn selbst, wenn es uns gelänge, sein Lebensbild historisch zutreffend zu gewinnen: wie sollte dem überzeugendere Kraft innewohnen als einer anderen Biographie? Der Unterschied könnte nur graduell sein. Aber unser Glaube braucht eine absolute Begründung. Deshalb führen auch die Versuche Kählers und Wilhelm Herrmanns nicht weiter: denn was uns in den Evangelien unabhängig von aller Historie entgegentritt, ist zwar ein ergreifendes Bild, das starke psychische Wirkungen auf uns auszuüben vermag, aber wir kommen damit nicht aus der beunruhigenden Subjektivität heraus.

Gerade weil die echte Erfahrung Gleichzeitigkeit mit einem transsubjektiven Gegenstande verlangt, kommt Jesus Christus für die Glaubenserfahrung nur in Betracht in der Gestalt der Kirche. Die Tatsache der Kirche ist der eigentliche Garant für die Richtigkeit unseres Glaubens. Denn sie ist nicht nur als Gemeinschaft, deren Glauben wir bekennen, die Gewähr für die formale Richtigkeit unseres Glaubens, sie ist auch zugleich als der auf Erden weilende Leib Jesu Christi, der durch den Heiligen Geist mit dem im Himmel weilenden Haupte untrennbar verbunden ist, die transszendente, gottbezogene Realität gemeinsamer christlicher Erfahrung. Gott handelt normalerweise nicht unmittelbar mit den Einzelnen, sondern durch die Vermittlung der Kirche wirkt er in den Menschen Glauben und spendet sein Heil. Jede unmittelbare Gotteserfahrung ist ihrer selbst nur sicher, wenn sie durch den Glauben der Kirche verifiziert worden ist. Wir leben ja nicht mehr in der Zeitspanne der Ungewißheit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, da der Herr nicht mehr auf Erden weilte und der Geist noch nicht gegeben war. Unser Glaube ist nicht mehr nur Sehnsucht und Hoffen, sondern Verbundenheit mit dem Haupte Christus durch den Heiligen Geist.

Neque vero somniamus nos platonicam civitatem (Apologie IV § 20. Müller S. 155) Die Kirche, von der wir reden, ist nicht unsichtbar. Sie ist zunächst die Kirche, die uns Gehalt zahlt, in der wir

Kirchensteuern zahlen und zu Synoden wählen; sie umfaßt weiterhin die Gesamtheit der anderen kirchlichen Gemeinschaften, die den gleichen Glauben wie unsere Kirche haben. Es ist zwar nicht möglich, vom einzelnen Menschen mit Sicherheit anzugeben, ob er zu dieser Kirche Christi gehört; aber von der Gemeinschaft wissen wir es mit Sicherheit: denn unser Glaube würde sich selbst aufheben, wenn er diese Grundlage aufgäbe. Wenn die Predigt der Kirche nicht Wahrheit wäre, die ich glauben darf, und wenn mir in den Sakramenten der Kirche nicht das von Gott verheißene Heil wirklich zuteil würde, so hätte ich mein Leben in der Kirche unnütz zugebracht und täte gut daran, das Heil anderswo zu suchen. Das Seltsame an meinem Glauben ist aber eben dies, daß ich zu dem Wesensglauben kam, indem ich das annahm, was mir in meiner Kirche als rechte Lehre entgegengebracht wurde.

Mit Recht nennt es das Neue Testament ein großes Mysterium¹⁾, daß in dieser Welt mit ihrer Relativität und der Zufälligkeit und Mangelhaftigkeit alles Geschichtlichen eine Institution besteht, die Träger der göttlichen Verheißungen ist, daß sie in der Wahrheit bleiben werde und daß die Pforten der Hölle sie nicht würden überwältigen können²⁾, so oft auch ihre einzelnen Glieder aus dem rechten Glauben herausfallen würden.

Die Kirche als die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden ist die gesuchte transsubjektive Realität, die mit dem Heilsgotte in unmittelbarer Verbindung steht; sie verschafft uns wirkliche Begründung unserer Glaubensgewißheit. Ja, sie verschafft uns noch mehr: sie verschafft uns vollkommene Einsicht in das Wesen Jesu Christi. Sie ist ihm in jeder Beziehung gleich: Ganz zur Welt der menschlichen Geschichte gehörig, mit allen Schwächen und Zufälligkeiten und allen Aufstiegsmöglichkeiten der Geschichte, so wie er völlig anderen Menschen gleich; aber so wie er trotz allem Gottes Sohn war, mit Vollmacht Sünden zu vergeben und nur bestimmt, den Menschen zur Erlösung zu verhelfen, so auch sie. Es gibt allerdings einen Unterschied zwischen beiden, den wir dem katholischen Kirchenbegriff gegenüber festhalten: trotz der völligen Gleichheit des Wesens — wer die Kirche in ihrer Wirksamkeit sieht, sieht den reinen Erlösungswillen Gottes den Menschen gegenüber — tut die Kirche nur *instrumentaliter*, was Jesus *causaliter* tut; sie ist nur der Leib, er ist das Haupt.

¹⁾ Eph. 5,32.

²⁾ Mt. 16,18.

Es gibt keine andere Möglichkeit, die Gewißheit des Glaubens zu begründen, als auf die Kirche. Gewiß bewegen wir uns hier in einem Zirkel. Wenn wir nicht gewiß wären, daß es überhaupt einen Gott gibt, der uns Heil spenden kann, könnte auch der Hinweis auf die Kirche nichts nützen. Aber wir können das Problem auch nur aus dieser Voraussetzung heraus sinnvoll stellen. Den, der nicht glaubt, kann kein Beweis, und sei er auch noch so subtil, zum Glauben bringen, sondern nur die Kraft des Heiligen Geistes. Keine Begründung der Glaubensgewißheit kann mehr sein als eine Rechtfertigung des Glaubens vor sich selbst.

Aber die seit Chemnitius übliche Begründung der Glaubensgewißheit (und nicht nur der Glaubenswahrheit) auf die Bibel ist weder reformatorisch noch ist sie sachlich haltbar. Denn die Bibel als historisches Dokument kann unmöglich die verlangte Sicherheit verleihen. Denn wo ist die Bibel? Wir finden nur eine unendliche Menge verschiedener Sinndeutungen der einzelnen biblischen Stellen. Woher nimmt eine von diesen Deutungen denn jene, alle Bedenken des Glaubens überwindende Autorität? Und selbst gesetzt den Fall, die Einheitlichkeit in der Deutung der Bibel wäre hergestellt: wie könnte ein historisches Dokument Sicherheit in Ewigkeitsfragen geben? Man kommt aber auch nicht weiter mit dem Hinweis, daß die Bibel nicht als historisches Dokument, sondern als Offenbarung die sichernde Grundlage unseres Glaubens sei. Denn der Anspruch der Bibel, Offenbarung zu sein, ist doch weder schon durch ihre eigenen Ansprüche auf solche Dignität noch durch die vorgefaßte Meinung des Lesers genügend legitimiert. Und die Begründungen, die die altprotestantische Theologie für die Autorität der Bibel gibt, sind z. T. zu allgemein, so daß sie auch auf andere Schriften zutreffen, z. T. sind sie ungenügend. So ist das *testimonium Spiritus Sancti internum* gar keine Begründung, sondern nur ein anderer Name für das subjektive Gewißheitsgefühl des Glaubenden. Nicht die apostolische Herkunft, nicht die Inspiriertheit machen die Bibel zur Norm des Glaubens, sondern der K a n o n, das heißt die Tatsache, daß die heilige Kirche durch den in ihr wirksamen Geist Gottes eben diese Sammlung von Schriften zur Richtschnur ihres Glaubens gemacht hat.

Das „Wort Gottes“ oder „Die Offenbarung“, die die Neueren gerne vom Bibelbuchstaben trennen, sind aber auch nicht ein hinter den Worten stehendes Aufgegebenes, das man mit histo-

rischen, philosophischen oder transzendental-psychologischen Mitteln vom Wortlaut der Bibel als den ewig gültigen Kern sauber trennen könnte. Offenbarung ist nicht ein Stoff, der irgendwelchen historischen Produkten inhäriert, sondern sie ist stete Aktualität. Offenbarung wird also die Bibel erst dadurch, daß sie von der Kirche verstanden, geglaubt und den Menschen nahegebracht wird. Der Skripturismus setzt also in allen seinen Formen gerade die Kirche als Garanten der Glaubensgewißheit voraus. (Vgl. dazu etwa auch Luther: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, 1523.)

Zusammenfassend können wir also sagen: Unsere Kirche ist nach zwei Seiten hin für uns Garant für die Richtigkeit unseres Glaubens: Als empirisches soziologisches Gebilde bewahrt sie uns vor Subjektivität und verleiht den Glaubenserkenntnissen formale Richtigkeit. Als Kirche Christi gibt sie uns die Anschauung Jesu Christi in der Gleichzeitigkeit und damit auch die materielle Wahrheit des Glaubens.

b) Das Lehramt der Kirche.

Der Austausch gemeinsamer Erfahrungen an und in der Kirche Christi würde im Kreise der Glaubenden, wie jeder andere Austausch, zwar Wahrheit geben, diese hätte aber eine nur praktisch zureichende Gewißheit und keine absolute. Es wäre die Gewißheit des täglichen Lebens, mit deren Hilfe man Häuser bauen und Kinder erziehen, Obstbäume veredeln und technische Erfindungen machen kann. Aber es gehört zur „natürlichen“ Wahrheit, daß sie in einer ständigen Veränderung begriffen ist, weil ihre Inhalte aus dem geschichtlichen Zuwachs an Erfahrungen, durch die Zeugung neuer Ideen und deren ständige Wechselwirkung hervor gebracht werden. Im praktischen Leben finden wir uns — wenn auch unfroh — mit dieser steten Nötigung zum Umlernen ab. Der Glaube aber kann bei solcher Ungewißheit nicht bestehen. Müßte ich gewärtig sein, daß in Bälde die relative Wertlosigkeit meiner Glaubenserkenntnisse sich herausstellen könnte, so bedeutete das eben, daß mein Glaube auf keinem festen Fundament stünde. Er wäre dann, wie alles Welterkennen, nur Versuch des Menschen, in das Chaos der Welt Ordnung zu bringen durch eigene Kraft. Aber all solche Erkenntnis ist eben nicht imstande, den Sinn und die Grundlagen meiner Existenz zu sichern. Der Glaube kann sich aber auch nicht damit begnügen, daß er ja den

„Sinn“ oder Gott als die transzendente Voraussetzung aller Vernunfttätigkeit jederzeit habe. Jene Hypothese ist ja eben nur die Einheit des Lebens und der Welt und gerade nicht der geglaubte Schöpfer und Erlöser von beiden.

Nun tritt aber in der Kirche dem Glaubenden die Verkündigung ewiger Wahrheit entgegen, die nicht, gleich dem Welterkennen, im Strome der Geschichte dauernd relativiert wird. Zwar die Funktionen, die die Kirche als politische oder soziale Organisation ausführt, sind relativ wie alles Geschichtliche; aber die Kirche hat eben gleich Jesus Christus auch den Besitz der göttlichen Natur. Und die Heilsfunktionen, die sie ausübt, sind eben deshalb aus der göttlichen Wahrheit und nicht aus menschlicher Erkenntnis. Es gibt also einen und nur einen Weg zur absoluten Gewißheit im Glauben, nämlich: innerhalb der Kirche das, was die heilige Kirche tut, auf die Autorität ihrer Heiligkeit hin ganz ernst zu nehmen, d. h. hinzunehmen als unveränderliche und nicht zerstörbare Gabe Gottes an uns.

Was die Wahrheit sei, kann der Mensch mit unbedingter Sicherheit erfahren in der Sündenvergebung und Gnadenverleihung, die ihm durch die Sakramente der Kirche zuteil wird. Die Sakramente der Kirche sind wirksam, weil sie aus dem Heiligen Geiste stammen, der das Lebensprinzip der Kirche ist. Trotzdem könnte aus den Sakramenten allein der rechte Glaube noch nicht entspringen. Wir hatten gesehen, daß die dem psychischen Glauben gestellte Aufgabe darin besteht, entsprechender Ausdruck des Wesensglaubens zu werden. Nun bietet aber das Sakrament dazu nicht die genügende Erkenntnisgrundlage dar. Es ist zwar für das Subjekt die Ursache wirklicher Sündenvergebung und der Gnadenverleihung (wenn auch nur als *causa instrumentalis*), für das Erkennen des Glaubenden aber hat das Sakrament nur die Bedeutung eines Symboles der göttlichen Wirksamkeit. Dem Monotheismus widerstreitet aber eine bloß symbolische Erkenntnis. Im Polytheismus, wo wesensmäßig Mittelmächte zwischen den Menschen und Göttern stehen, gibt es wohl Manifestationen des Göttlichen an die Mittelmächte, und damit Mythologie, aber es gibt hier keine Offenbarung im strengen Sinne. Denn während der Mythos von möglichen Wirksamkeiten der Götter erzählt, die ganz andersartiges Wirken nicht ausschließen, fordert der strenge Monotheismus Einheitlichkeit und damit begriffliche Eindeutigkeit der Offenbarung. Daher steht in der Kirche neben der symbolischen Gottes-

erkenntnis durchs Sakrament die begriffliche Gotteserkenntnis durchs Wort.

Wir hatten nun gezeigt, daß beides in gleicher Weise notwendig ist: der Wesensglaube und sein Korrelat, der psychische Glaube. Der psychische Glaube kann ungeformt und unbestimmt sein; aber immer muß er den Gott des Evangeliums als seinen Gegenstand meinen. Es genügt dazu, daß der Glaubende eine ganz allgemeine Wesenserkenntnis Gottes habe. Darum können auch die Kinder und die Einfältigen den rechten Glauben haben. Aber diese Erkenntnis Gottes ist doch etwas anderes als der Besitz der transzendentalen Vernunftidee von Gott, auch etwas anderes als die Unbestimmtheit der religiösen Sehnsucht überhaupt. Sie enthält nämlich immer gewisse, nur durch geschichtliche Offenbarung gebare Momente: daß Gott der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, der uns die Sünden vergibt und uns aus aller Not erlöst, und daß sein Geist in der Wirklichkeit der Kirche bei uns ist und uns zum Glauben führt.

Es ist eine allgemeine Kenntnis des Wesens Gottes für den rechten Glauben ausreichend; aber sie genügt freilich nur für den, der über geringe Selbständigkeit des psychischen Lebens verfügt. Sie genügt aber keineswegs in dem Sinne, daß das Subjekt von dieser allgemeinen Erkenntnis aus in der Lage wäre, nun auf Grund seiner eigenen Glaubenserfahrungen sich eine Erweiterung seiner Gotteserkenntnis zu verschaffen. Die eigene Erfahrung kann nie Gotteserkenntnis schaffen (= der Irrtum der spekulativen Mystik, die Gefahr des Weltlichen Christentums); sie kann dem Glaubenden nur die Wahrheit der kirchlichen Lehre bestätigen. Denn zum Wesen Gottes gehören Züge, die es dem Menschen zunächst nicht gestatten, sie vertrauend anzuerkennen (z. B. die Verheißung, daß Gott jedem ernstlich Betenden in jeder Not Leibes und der Seele beistehen werde, oder daß die Reinheit des Herzens wirklich so viel wert sei, daß man ihr alles zu opfern bereit sein müsse). Der Glaube muß auch diese Züge an Gott anerkennen, soll er wirklich Glaube an Gott und nicht an ein erdachtes Phantasiebild sein. Aber der Glauben könnte sie nie aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus erzeugen.

Die Kirche allein, als Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden, hat die Wahrheit des Glaubens. Denn der Grund der Relativität aller menschlichen Erkenntnisse, die unaufhebbare Geschiedenheit von Subjekt und Objekt (die selbst noch das unmittelbare Selbst-

bewußtsein zu einer inhaltlosen, rein formalen Wahrheit werden läßt), ist hier beseitigt. Der Heilige Geist als Subjekt der Kirche ist wesensgleich mit dem Jesus Christus, dessen Leib sie bildet. Darum gibt es in ihr Offenbarung als absolute Wahrheit von Gott, und außer ihr kann es keine Offenbarung geben; darum ist das Wort, das Gott in unmittelbaren Eingriffen in die Geschichte durch seine Apostel und Propheten und durch Jesus Christus geredet hat, erst durch die Kirche Offenbarung, und ohne die Kirche tote Historie.

Gewiß also ist die Bibel für die Verkündigung der Kirche Norm und Regel. Nur daß eben die Erkenntnis dessen, was in die Geschichte als Gottes Wort eingetreten ist, nur der Kirche gegeben war, die es durch Festsetzung des Kanons dokumentierte (mag es dabei gleich sehr menschlich zugegangen sein); nur eben daß die Deutung des Glaubenssinnes der Bibel nicht nach menschlicher Willkür erfolgen kann, sondern nur im Zusammenhange mit der Deutung, die die Kirche der Bibel gibt. Die Offenbarung steht also nicht hinter dem Worte der Kirche oder der Bibel als ein Aufgegebenes, sondern sie ist immer nur, aber auch stets, *in, cum et sub verbo ecclesiae*. D. h. nur in der konkreten kirchlichen Verkündigung tritt uns die Offenbarung entgegen.

Zeit und Ewigkeit sind also nicht total voneinander geschieden, trotz der totalen Wesenverschiedenheit und Welt und Gott; in der Kirche ist die Fleischwerdung des Sohnes ein die Geschichte durchdauerndes Ereignis geworden. Darum können, ja müssen wir der Kirche das unfehlbare Lehramt zuerkennen.

Die Kirche ist freilich nicht der erhöhte Christus, sondern sein auf Erden weilender Leib, und die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes muß dementsprechend verstanden werden. Die Kirche hat nicht die Erlöserfunktion Christi, wie der Katholizismus behauptet; sie führt trotz substanzieller Gleichheit nur *instrumentaliter* aus, was jener *causaliter* tut (vgl. oben S. 10). Daraus ergibt sich aber, daß die Kirche keine neuen Glaubenswahrheiten schaffen kann — so der katholische Offenbarungsbegriff, der Heilige Schrift und Tradition auf eine Stufe stellt¹⁾ —, die Offenbarung der Kirche ist vielmehr nur die authentische Interpretation der in die Geschichte gesprochenen Worte Gottes. Dazu kommt ein zweiter Unterschied. Das unfehlbare Lehramt ist nicht an ein bestimmtes

¹⁾ Vgl. z. B. Vatic. sess. III. c. 3 de fide (Denzinger 1792).

Amt oder einen bestimmten Stand in der Kirche gebunden. So wenig der Heilige Geist der Bibel als Qualität inhäriert, so wenig einer kirchlichen Institution¹⁾; er ist der lebendige Verkehr zwischen Gott und seinen Gläubigen. Die Offenbarung bleibt also gebunden an die Menschen, die sie aussprechen, und Unfehlbarkeit kommt nur der Kirche in ihrer Totalität zu, nicht dem einzelnen Laien oder Amtsträger.

Die unaufhebbare Spannung zwischen der menschlichen und der göttlichen Seite der Kirche hat weiter zur Folge, daß die evangelische Kirche die Zustimmung zu einer vorgetragenen Lehre zu erkennen gibt durch Verzicht auf Widerspruch, während die katholische ihre Lehren *ex officio* als Dogmen definiert. Schließlich behauptet die katholische Kirche, von ihrem Standpunkte aus ganz konsequent, daß ihre Dogmen in der definierten Form und im ursprünglichen Sinne²⁾ durch alle Zeiten hindurch bei allen Menschen als unverbrüchliche Wahrheit gelten sollen³⁾. Dagegen macht die evangelische Kirche Ernst damit, daß sie die Menschlichkeit Jesu in seiner Niedrigkeit trägt, daß also alle ihre Wahrheit geschichtliche Form annimmt.

Als Wort menschlicher Gemeinschaft unterliegt auch das Wort der Kirche der Umwandlung und muß in die dialektische Auseinandersetzung hineingezogen werden. Nur bedeutet dieser geschichtliche Prozeß hier eben nicht eine Erzeugung bzw. Veränderung der Substanz der Wahrheit. Diese bleibt vielmehr im Unterschiede zu aller profanen Erkenntnis dauernd unverändert, weil Gott sich nie von seiner Kirche trennt. Deshalb raubt die geschichtliche Bedingtheit der Kirche keineswegs ihre Unfehlbarkeit. Die Lehre, die sie verkündet, weist jederzeit den Weg zu der ewigen Seligkeit, mag sie sich gleich im Laufe der Jahrhunderte noch so sehr gewandelt haben. Jeder, der glaubt, was die Kirche lehrt, kann deshalb gewiß sein, den seligmachenden Glauben zu besitzen und in der Gotteskindschaft zu stehen.

Auf Grund ihres unfehlbaren Lehramtes ist die Kirche für den einzelnen Glaubenden deshalb die unbedingt verpflichtende Autorität. Wenn keine kirchliche Verkündigung wäre, könnte der Einzelne gar nicht zum rechten Glauben kommen; denn der

¹⁾ Vgl. dagegen die katholische Definition des päpstlichen Lehramtes, Vatic. sess. IV. c. 4 (Mirbt, Quellen, 4. Aufl., S. 466).

²⁾ Vgl. die Encyclica „Pascendi“ (Denzinger 2078).

³⁾ Vgl. Vatic. sess. III. c. 4. de fide et ratione (Denzinger 1800).

„Geist“ ist nie unmittelbar faßbar, und das „Wort“ gibt es eben nur durch die Kirche und in ihr. Ließe man deshalb die empirische Kirche nur als Erkenntnisgrundlage seines Glaubens gelten, so hätte der Glaube keinen unbedingt sicheren Grund. Die Glaubenserkenntnis des Einzelnen muß sich vielmehr dauernd der Lehre der Kirche als Autorität unterordnen, so wie die Einzelkirche immer von der Kirche in ihrer Gesamtheit abhängig bleibt. Denn wenn auch vom rein historischen Standpunkte Willkür darin liegt, daß die Kirche gerade die in der Bibel vereinigten Schriften als Kanon ausersehen hat, oder daß Gott uns gerade durch diese geschichtliche Institution zu sich beruft, so kann doch weder die Einzelkirche am überlieferten Kanon noch der Einzelne an der überlieferten kirchlichen Lehre willkürlich Aenderungen vornehmen. Recht auf Aenderung kann immer nur in der kirchlichen Lehre selbst begründet sein: wenn nämlich die Ausbildung der Lehre oder ihre Verkündigung nicht in Konsequenz der eigenen Prinzipien erfolgt.

Diese Anschauung vom Verhältnis des einzelnen Glaubenden zur Kirche ist nicht als statutarisches Gesetz gemeint, das von einem Ideal der Kirche aus von uns gewünscht würde: es ist vielmehr das Wesensgesetz, nach dem sich heute wie zu allen Zeiten diejenigen richten und gerichtet haben, denen es mit ihrem Glauben und ihrem Heil ernst ist und dessen Befolgung allein den Bestand der Kirche durch die Geschichte möglich gemacht hat. Nicht als ob der einzelne Glaubende nicht neue Glaubenseinsichten haben könnte. Aber immer bleibt die Lehre der Kirche die unbedingte Autorität für ihn. Denn er trägt in seinem eigenen Erleben keinen Maßstab dafür, ob das Neue nur ein Vorgang im Psychischen war oder ob es aus der Wesenssphäre stammte. Menschliche Größe, Tiefe des Erlebens und Reinheit der Gesinnung können in Glaubensdingen noch keine Wahrheit begründen. Nur wenn das Neue in sachlichem innerem Zusammenhange mit der kirchlichen Lehre steht, habe ich Gewißheit, daß es aus der Wahrheit ist. Die Lehre der Kirche lebt allerdings von den neuen Glaubenseinsichten, die Charismatikern und großen Religiösen zuteil werden. Aber diese neuen Einsichten sind nicht von sich aus schon Glauben der Kirche, sondern nur dann und nur soweit, als die kirchliche Gemeinschaft sie anerkennt.

Allerdings ist die Autorität der Kirche nicht nur ein Wesensgesetz des einzelnen Glaubenden; sie bedeutet zugleich an den

einzelnen Glaubenden die Aufforderung, seine Glaubenserkenntnis, die immer nur beschränkt ist und die nur in den wenigsten Fällen Herzensglaube ist, der Lehre der Kirche unterzuordnen, d. h. zu bekennen: „ja, das, was die Kirche verkündigt, muß wahr sein, auch wenn ich es nicht als wahr erkennen kann“¹⁾).

Die Autorität der Kirche ist absolut in bezug auf die Substanz des Glaubens. Für die Not des Menschen gibt es nur das eine Heil in Jesus Christus, das den Menschen durch die Kirche vermittelt wird. Wer das nicht glaubt, fällt aus dem Glauben überhaupt heraus. Dagegen ist die Autorität der Kirche nur relativ in bezug auf den Modus des Glaubens und der Glaubenserkenntnis. D. h. man tut zwar unter allen Umständen gut daran, den Heilsweg seiner Kirche zu gehen und ihre Lehre als solche zu übernehmen, und man hat kein Recht zu willkürlichen Aenderungen. Doch besteht hier im Unterschied zur Glaubenssubstanz Freiheit für den Einzelnen — eine sehr gefährliche Freiheit! — aus der Glaubenssubstanz heraus und in ihren Grenzen Modifikationen der bestehenden Lehre vorzunehmen. Denn der Heilige Geist wird nicht einem Institut gegeben, er ist das lebendige Band, das die Einzelnen zur Kirche verknüpft. Die Lehre der Kirche entsteht so durch die lebendige Wechselwirkung zwischen der kirchlichen Verkündigung und der lebendigen Einwilligung der Einzelnen in sie²⁾.

Für den Glaubenden in seiner konkreten Situation gibt es nun aber keine Autorität des Glaubens außer der Autorität der Kirche. Die Doppelnatur der Kirche kommt gerade darin zum Ausdruck, daß in ihr das Empirische zugleich normativ ist. Es steht also nicht hinter der „formellen“ kirchlichen Autorität noch eine „absolute materielle“ von „Wort“ und „Geist“. Der Geist führt zwar durch das Wort den Menschen zu Gott; aber beide treten dem Glaubenden nur in der kirchlichen Tätigkeit entgegen. Die relative Freiheit,

¹⁾ Vgl. Luther, E. A. 33, 145: Bistu noch nicht geschickt dazu, das du es für gottes wort hieltest, so thue es noch (= dennoch), höre es gerne, so wird unser herrgott einmahl es dir in das hertz drucken.

²⁾ Diese Anschauungen von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche sind keineswegs katholisch; sie sind vom evangelischen Standpunkte aus vielmehr die einzige Möglichkeit, zu einer Gewißheit des Glaubens zu kommen. Die Eigenart des evangelischen Glaubens besteht nicht darin, daß man glauben kann, was man will, sondern daß man das Heil erlangen kann durch eigenen Glauben, d. h. durch persönliches Ernstnehmen des von der Kirche dargebotenen und verkündeten Heiles, statt von Gnaden eines kirchlichen Institutes.

die der Glaubende der Verkündigung der Kirche gegenüber hat, ist also nicht begründet auf eine Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, gegenüber der bloß „mittelbaren Vergegenwärtigung der Offenbarung“ in der Kirche — das hieße katholisch den Institutsgeanken an die erste Stelle rücken, statt den der Gemeinschaft der Glaubenden, die alle gleich unmittelbar und gleich mittelbar zu Gott und seinem Worte sind —, sondern lediglich in dem geschichtlich bedingten Charakter aller kirchlichen Verkündigung.

Hat aber die Kirche allein das unfehlbare Lehramt, gibt es also keinen anderen Weg als durch sie zum rechten Glauben, so ergibt sich daraus unabweisbar auch ihre Pflicht, für die Verkündigung des rechten Glaubens zu sorgen. Nun hat aber die bloß relative Autorität der kirchlichen Verkündigung der Modi der Glaubenssubstanz zur Folge, daß in der Kirche nicht nur eine einzige, sondern eine Mannigfaltigkeit von Glaubensansichten vertreten sind, ja daß es in ihr zu Kirchenspaltungen und zur Bildung neuer kirchlicher Gemeinschaften gekommen ist. Dadurch wird freilich an sich die kirchliche Glaubenssubstanz nicht schon zerstört. Der rechte Glauben kann ja dem Einzelnen autoritativ immer nur in einer geschichtlich und individuell bedingten Lehre entgegentreten. Aber da die Glaubenssubstanz immer nur in der geschichtlichen Form kirchlicher Verkündigung den Menschen gegeben ist, so besteht die Gefahr, daß die an sich notwendige Form für wesentlich oder die nie direkt gebbare Substanz für unwesentlich gehalten wird. Den ersten Weg ist die katholische Kirche gegangen, als sie die wahre Lehre gleichsetzte mit ihren Dogmen, Symbolen und Lehrentscheidungen. Den umgekehrten Weg droht heute der Protestantismus zu gehen, indem er aus der Freiheit des Protestierens, die doch immer nur in der Form eines rechten Gehorsams gegenüber einem schlechten äußeren Gehorsam bestehen könnte, das unbeschränkte Recht des Einzelnen zur Lehrbildung gemacht hat.

Die Freiheit des Einzelnen darf gewiß nicht aufgehoben werden, denn sie ist sein christliches Grundrecht; aber sie muß allerdings begrenzt werden, soll die Kirche nicht infolge völliger Atomisierung verschwinden. Denn das rein äußere Band der rechtlichen Organisation allein kann die Kirche dann nicht mehr als Kirche des Heiligen Geistes erhalten, wenn die Glaubenssubstanz verlorengegangen ist. Der Einzelne kann nun aber von sich aus nie entscheiden, was Substanz des Glaubens ist; das kann nur die Kirche in ihrer Totalität. So ist sie um ihrer Heilsfunktion willen ver-

pflichtet, ein Korrektiv zu schaffen gegenüber der Mannigfaltigkeit individueller Glaubensansichten.

An sich bieten sich mehrere Wege, die Einheit des Glaubens herzustellen. Im praktischen Leben bedient man sich in solchem Falle des Symboles oder der gemeinsamen Handlung. Aber beides kommt hier nicht in Betracht. Der Mythos als Symbol widerstreitet dem Monotheismus (s. o. S. 13), und der Kultus als gemeinsame Handlung ist ungenügend, weil Gott den ganzen Menschen fordert und nicht nur die äußere Tat. Noch gibt es den Weg der Wissenschaft, um eine Mannigfaltigkeit von Meinungen zur gültigen Einheit zusammenzufassen. Sie ermöglicht, Normen für die kirchliche Verkündigung aufzustellen. Der katholische Weg, zu diesem Zwecke ewig gültige Dogmen zu definieren, ist freilich ungangbar, er setzt voraus, daß das Bewußtsein des Definierenden mit dem des Heiligen Geistes identisch sei. So entsteht im Protestantismus mit innerer Notwendigkeit eine Theologie, die immer von neuem die reine Lehre erzeugt, die die absolut gültige Norm der kirchlichen Verkündigung des rechten Glaubens ist.

2. DIE AUFGABE DER THEOLOGIE.

Aus der Pflicht der Kirche, gegenüber einer Mannigfaltigkeit individueller Glaubensmeinungen die reine Lehre zu verkünden, haben wir die Notwendigkeit der Theologie begriffen. Theologie ist also nicht Nachdenken über die Religion und deren normative Formen und Ideen; sie ist auch nicht die Reflexion des Glaubenden über seinen Glauben, mag diese gleich in den Formen wissenschaftlichen Denkens sich vollziehen; denn das Subjekt der Theologie ist die Kirche und nicht das Individuum. Theologie ist noch weniger mit dem Glauben identisch: sie ist die Wissenschaft von den Normen der Glaubenserkenntnis. Sie ist also auch nicht Predigt und kirchliche Verkündigung: sie normiert diese vielmehr. Noch weniger ist die Theologie eine Beschreibung der menschlichen Existenz vor Gott. Nur der Prophet kann seine eigene Existenz vor Gott als normativen Gegenstand der Verkündigung hinstellen. Die anderen Menschen dagegen können immer nur sagen, was sie an ihrer Existenz als fehlend empfinden, nicht aber, was ihnen vor Gott, d. h. objektiv fehlt. Sie können also immer nur zu einer — vielleicht ganz tiefsinnigen — metaphysischen Anthropologie kommen. Theologie ist schließlich auch kein Wissen von Gott — wie es der Sohn hat und die Theosophen zu haben behaupten —; ihren Gegenstand bilden überhaupt nicht unmittelbar die Wirkungen Gottes und sein Verhältnis zu den Menschen, sondern der Glaube der Kirche und die darin uns entgegentretende Offenbarung Gottes.

Das Subjekt der Theologie ist nicht Gott, aber auch nicht der einzelne Theologe, sondern die Kirche. Es gibt Theologie nur als eine von der Kirche gestellte Aufgabe; und es gibt sie nur innerhalb der Kirche und für die kirchliche Gemeinschaft. Denn das Ziel der Theologie ist, allgemein bindende Normen der kirchlichen Verkündigung zu finden. Die können aber nur aus der Substanz der gesamtkirchlichen Glaubenserkenntnis stammen. Nun hat der Einzelne an dieser Substanz nur durch den Glauben teil.

Wollte man sich deshalb mit dem Glauben der Kirche ohne Zugehörigkeit zu ihr beschäftigen, so könnte das Ergebnis immer nur Religionsgeschichte oder Metaphysik sein, aber keine Theologie als kirchliche Norm. Diese Zugehörigkeit zur Kirche kann aber auch nicht in der bloß äußeren Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft bestehen. Sie muß sich vielmehr als Ernstnehmen der Glaubenseinsichten der anderen Glieder dieser Kirche betätigen, weil so erst die Zusammengehörigkeit der einzelnen Glieder als Kirche Wirklichkeit wird.

Nun ergibt sich für die praktische Arbeit des Theologen eine Schwierigkeit aus der geschichtlichen Natur der Kirche. Die Glaubenssubstanz ist der ganzen Kirche in der gleichen Weise eigen. Aber nach dem Grundgesetze der geschichtlichen Individuation bilden die Träger der Glaubenssubstanz heute nicht mehr eine homogene empirische Einheit, sondern eine diskrete Vielheit. Diese Differenzierung der ursprünglichen Glaubenseinheit ist wie jede geschichtliche Differenzierung Voraussetzung weiteren Handelns. Man kann sie nicht ignorieren, mag man gleich wünschen, daß sie beseitigt wäre. Der Theologe muß also damit rechnen, daß es eine Fülle nicht direkt aufeinander reduzierbarer oder unmittelbar miteinander vereinbarer Glaubensansichten gibt: gerade daraus ergab sich ja die Aufgabe der Theologie.

Andererseits ist es im Christentum nicht möglich, daß die Individuation des Glaubens zu einer völligen Atomisierung der Kirche führt. Da die Glaubenssubstanz nicht dem Einzelnen, sondern nur der Kirche gegeben ist, wird das Individuum, dem es mit seinem Glauben ernst ist, immer in der Gemeinschaft mit solchen bleiben, deren Glaubenseinsicht nach demselben Prinzip erfolgt wie seine eigene. So kommt es, daß der Theologe nie unmittelbar in der Kirche Christi als äußerer Einheit steht, sondern immer nur in einer partiellen Glaubensgemeinschaft, die für ihn die Kirche Christi repräsentiert. Daher kommt es, daß es keinen allgemein-christlichen Theologen geben kann, sondern immer nur konfessionelle.

Diese Glaubensgemeinschaft fällt nicht notwendig mit einer organisierten Kirchengemeinschaft zusammen: es gibt baptistische und methodistische, anglikanische und katholische Theologie, aber es kann sehr wohl auch lutherische, reformierte, ja sogar allgemein-evangelische geben. Es kann andererseits innerhalb einer größeren Glaubensgemeinschaft Gruppen geben, wie modern-positiv, liberal, barthisch usw. (Solche Gruppenbildung ist allerdings höchst be-

denklich, wo sie nicht Produkt eines historischen Prozesses ist, sondern als Ausgangspunkt genommen wird. Man kann wohl liberaler oder positiver Theologe sein, aber man kann nicht positive oder liberale Theologie treiben wollen. Damit nähme man, statt in einer Glaubensgemeinschaft, in einer kirchenpolitischen oder wissenschaftlichen Gruppe seinen theologischen Standpunkt.)

Die durchgehende Individuation hat nun zur Folge, daß auch innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft keineswegs die Substanz des Glaubens unmittelbar dem Erkennen gegeben ist, obschon ihre Erfassung unter der Herrschaft eines gemeinsamen Prinzipes erfolgt. Die Einzelnen sind sich hier zwar einig darüber, daß sie mit ihren Glaubensansichten das gleiche in gleicher Weise meinen, — denn wären sie sich darüber nicht einig, so könnte die äußere Gemeinschaft nicht bestehen — aber es sind nicht zwei unter ihnen, die ihren Glauben völlig in der gleichen Weise ausdrücken. Der Theologe hat nun die Aufgabe, aus diesem Vielerlei von Glaubensmeinungen die für seine Zeit gültige reine Lehre seiner Kirche zu formulieren, indem er zeigt, daß nur in der von ihm vertretenen Weise die kirchliche Glaubenssubstanz innerlich konsequent erfaßt werden kann.

Trotzdem nun aber die verschiedenen, zeitlich neben- und hintereinander stehenden, Lehrmeinungen und Glaubensansichten der Kirche dem Theologen gleichermaßen autoritativ gegenüberstehen, hat er die Möglichkeit, sie zu einer Einheit zusammenzufassen. Es gibt ein kritisches Prinzip, das über Wesentliches und Unwesentliches, über Zusammengehöriges und Unvereinbares entscheidet, das ist der persönliche Glaube des Theologen. Denn da die Glaubenslehre Erfassung im persönlichen Glauben und damit Eingehen in die Individualität des Glaubenden fordert, wird der Einzelne autorisiert, sich dem Glauben der Kirche gegenüber persönlich zu verhalten. So gewinnt der Theologe durch die Beziehung seines eigenen Glaubens auf die gesamte Lehre seiner Kirche die „reine Lehre“, die wiederum Glaubensnorm der Kirche wird.

Die reine Lehre ist also nicht identisch mit dem persönlich erworbenen Glaubensgut des Theologen. Denn die reine Lehre enthält auf der einen Seite mehr als den persönlichen Glauben des Theologen. Es war oben schon darauf hingewiesen worden, daß der Heilsglaube keineswegs nur diejenigen Inhalte meint, die der persönlichen Erfahrung des Subjektes zugänglich sind, sondern das Wesen Gottes in seiner Totalität, soweit es der Kirche durch

die Offenbarung wißbar geworden ist. Der Theologe muß also auch bereit sein, Lehrpunkte zur reinen Lehre hinzuzurechnen, von denen er keine religiöse Erfahrung hat, ja die ihm seltsam und befremdlich erscheinen. Er muß das tun, weil die Wahrheit des Glaubens nicht von ihm geschaffen wird, und sein Unvermögen zu verstehen also noch keinen Beweis dafür liefert, daß die kirchliche Verkündigung früherer Zeiten oder die tastenden Versuche der Gegenwart, zu neuen Glaubenseinsichten zu kommen, falsch sind. (Das hat nichts mit Overbecks¹⁾ Vorschlag einer doppelten Theologie zu tun, einer exoterischen für die Gemeinde und einer esoterischen für die Theologen. Wenn der Theologe eine kirchliche Lehre unter keinen Umständen als wahr anerkennen kann, darf er sie auch nicht lehren, und wenn er sie lehrt, so muß er in eigenem Glauben ihr Recht anerkannt haben.)

Andererseits ist die reine Lehre enger als der persönliche psychische Glaube des Theologen. Er hat vielleicht, wenn er ein religiös lebendiger Mensch ist, eine Fülle origineller eigener Glaubenseinsichten. Aber in der Theologie handelt es sich nicht um Originalität, ja man kann paradox sagen: je origineller ein Theologe ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß er heterodox ist. Niemandem ist verwehrt, eigene originelle Glaubenseinsichten zu haben. Es ist auch niemandem verwehrt, sie zur Prüfung durch die Kirche zu veröffentlichen. Aber der Theologe hat kein Recht, Meinungen, deren Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre noch nicht bewährt ist, in der gleichen Weise wie seine Theologie vorzutragen.

Die reine Lehre ist aber auch nicht identisch mit einem historisch oder spekulativ gewonnenen „Wesen“ des Christentums oder des Protestantismus. Das Wesen des Christentums ist der Heilige Geist, der eben nie empirisch faßbar ist. Zu fassen ist nur seine Wirksamkeit in der Geschichte der Kirche. So kommt es, daß das „Wesen“ nicht etwas ein für alle Male Gültiges ist, sondern jeder Generation anders erscheint, und daß jede Glaubensgemeinschaft nach anderen Gesichtspunkten das Wesentliche und das Unwesentliche scheidet. Es gibt daher keine für alle Zeiten gültigen Bekenntnisse und Fundamentalartikel der Kirche, sondern nur die ewig verbindliche Autorität der Kirche. Und es ist deshalb durch-

¹⁾ Franz Overbeck, Die Christlichkeit der modernen Theologie, Leipzig (1873) 1903.

aus möglich, daß Lehrstücke, die jahrtausendlang als unverbrüchlicher Besitz der Kirche gegolten haben, mit einem Male preisgegeben werden (wie etwa der historische Charakter des biblischen Berichtes von der Schöpfung und vom Sündenfall), ohne daß dadurch der Wahrheitsbesitz der Kirche tangiert würde. Die reine Lehre kann in keiner Periode der Geschichte die Kontinuität mit der für sie autoritativen kirchlichen Tradition abbrechen; aber sie kann ebensowenig jemals mit der Tradition völlig übereinstimmen.

Der Theologe muß schließlich, im Unterschiede vom Laien, der einfach den Glauben seiner Kirche bekennt, Stellung nehmen zu den übrigen christlichen Glaubensgemeinschaften. So wie seine eigene Kirche nur deshalb den Anspruch erheben kann, den wahren Glauben zu verkünden, weil sie in lebendigem geschichtlichen Zusammenhange mit der von Christus selbst gegründeten Glaubensgemeinschaft steht, so muß auf der anderen Seite der Theologe allen anderen Kirchengemeinschaften, die in gleicher Weise den geschichtlichen Zusammenhang gewahrt haben, die Zugehörigkeit zum Leibe Christi zuerkennen. Nun ist aber die Spaltung der einen Kirche in eine Mehrheit von Glaubensgemeinschaften nur deshalb eingetreten, weil die verschiedenen Lehrbildungen unvereinbar miteinander wurden (wir können von der bloß organisatorischen Scheidung in Landeskirchen hier absehen). Drei Erklärungsmöglichkeiten für die nebeneinanderstehenden widersprechenden Lehrbildungen sind möglich: entweder sie sind alle zusammen falsch, oder sie sind alle mit Ausnahme der eigenen falsch, oder sie haben alle recht. Alle drei Erklärungsmöglichkeiten kommen für unseren Fall in Betracht.

Die eigene Kirchenlehre muß unbedingt wahr sein. Denn wäre sie es nicht, so wäre ja mein Glaube Unsinn; und dann hätte ich ihn ja schon längst preisgegeben. Ist aber mein Glaube Wahrheit, so kann nicht auch der widersprechende Glaube einer anderen Gemeinschaft für mich Wahrheit sein. In diesem Sinne müssen wir daran festhalten, daß wir allein die rechte Lehre haben; jede fremde Kirchenlehre muß uns notwendig als Verfälschung der reinen Lehre vorkommen.

Aber auch die reine Lehre, wenngleich sie auf der Offenbarung aufruht, ist menschliches Verstehen und Begreifen Gottes. Wenn selbst ein Apostel sein Erkennen nur Stückwerk und abgeleitet nennt, wenn er Gott nur in Rätseln erschaut, wie sollte da

unser Erkennen, das nur Wiedererkennen prophetischer und apostolischer Erkenntnisse ist, adäquate Erkenntnis Gottes sein? Gemessen an der Forderung adäquater Erkenntnis Gottes ist also alle Kirchenlehre unzulänglich. Aber freilich wird durch die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnisorgane die Zuverlässigkeit dessen, was uns die Kirche lehrt, nicht beeinträchtigt. Der Geist Gottes, der durch diese Lehre hindurch zu uns spricht, führt uns, ungeachtet ihrer Unvollkommenheit, zu Gott und unserem Heil.

Und das führt uns zum Dritten: so wenig wir der anderen Kirche einräumen können, daß sie theologisch recht hat, so müssen wir doch um ihrer Gliedschaft am Leibe Christ willen zugeben, daß sie in ihren theologischen Irrtümern dennoch substantiell die Wahrheit Gottes besitzt. Dadurch kommt der Theologe in eine schwierige Lage. Er muß die fremde Kirche bekämpfen, und er kann es doch nicht mit der gleichen Entschiedenheit, wie er die Irrtümer einer heidnischen Religion oder einer Philosophie bekämpft. Denn die stammen aus der menschlichen Sünde, die unabhängig von Gottes Offenbarung die Welt erkennen will, und die deshalb von den satanischen Mächten der Welt irregeleitet wird. Daß der Satan aber auch einen Teil der Kirche verführt haben könne, ist eine Annahme, die der Theologe nicht wohl machen darf. Denn ist auch nur in einem Falle die Verheißung des Herrn hinfällig geworden, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen würden, was gibt dann dem Theologen noch die Gewähr, daß er selbst in der Wahrheit lebt und nicht samt seiner Kirche ein vom Teufel Verführter ist? Man darf — wiewohl nicht ohne große Gefahr — annehmen, daß einzelne Glieder der Kirche dem Teufel verfallen sind, wie das Luther von der Kurie seiner Zeit annahm, aber das schließt gerade ein, auch für Luther, daß die übrige katholische Kirche auch dann noch der Leib Christi bleibt.

Nun erlaubt aber die eindeutige begriffliche Fassung des monotheistischen Gottesglaubens dem Theologen nicht, in seine Theologie auch noch die fremden Kirchgemeinschaften direkt mit einzubeziehen. Aber weil sie aus der Wahrheit stammen, nimmt er sie ernst. D. h. er kann sie nicht einfach als menschliche Torheit und Irrtum abtun. Sie sind ihm Hinweis auf Möglichkeiten der kirchlichen Lehre, die er zwar stets ablehnt, aber die doch eine stete Versuchung für ihn darstellen. So lange der Theologe den fremden Glauben noch nicht ernst genommen hat, hat er den Ur-

sprung der Lehre seiner eigenen Kirche aus dem Heiligen Geiste auch noch nicht ernst genommen. Seine Theologie bleibt dann Kathederweisheit ohne Autorität, und seine konfessionelle Polemik Professorengezänk, aber nicht ein Richten der Geister durch den Geist Gottes. Eine „evangelische Katholizität“ wird für den echten protestantischen Theologen stetes Ziel seiner Sehnsucht — und steter Horror sein müssen.

3. DAS WESEN DER THEOLOGIE.

a) Der wissenschaftliche Charakter der Theologie.

Das Bedürfnis der Kirche nach einer reinen Lehre als einer begrifflich definierten Einheit statt der Mannigfaltigkeit der Glaubensüberzeugungen kann nur eine Theologie als Wissenschaft befriedigen. Nur sie hat die Möglichkeit, einen wirklichen Ueberblick über die gesamten Lebensäußerungen ihrer Kirche zu geben, und nur sie besitzt die Mittel, die Einheit auch begrifflich zum Ausdruck zu bringen.

Die Theologie ist eine normative Wissenschaft. Es ist der prinzipielle Fehler der Rickertschen Wissenschaftslehre, daß sie glaubt, mit einer Einteilung der Wissenschaftsdisziplinen nach Gegenständen auskommen zu können. Vielmehr sind auch Methode, Abzweckung und Geltungscharakter gleichberechtigte Einteilungsprinzipien, so daß sich statt der Rickertschen gewaltsamen Zweiteilung eine Vielheit von (mindestens 16!) Grundtypen ergibt. Die Theologie ist nun primär keine beschreibende oder Tatsachenwissenschaft wie Geschichtswissenschaft oder Sprachwissenschaft. Sie ist daher im Unterschied von der Religionskunde nicht den Kulturwissenschaften zuzurechnen. Sie ist speziell keine geschichtliche Disziplin. Ihr Interesse am geschichtlichen Stoffe ist nicht das antiquarische des Forschers, auch nicht der Wille des Historikers zum einführenden Verstehen, womit er den toten Stoff wieder zu beleben sucht. Dem Theologen ist vielmehr auch der aus der Vergangenheit stammende Stoff als Lebensäußerung der ewigen Kirche gerade lebendig.

Theologie ist aber auch keine Normwissenschaft wie Logik, Mathematik oder Erkenntnistheorie, die transzendente Normen und Werte herausstellen. Sie steht vielmehr zusammen mit der Metaphysik und der Rechtswissenschaft, und ihr Ziel ist, durch die wissenschaftliche Methode allgemein verpflichtende Normen zu erzeugen. Sie unterscheidet sich dadurch von den Gesetzes-

wissenschaften wie Physik und Astronomie, die allgemein gültige Gesetze als Grundlage des Seins aufweisen. Die normativen Wissenschaften wenden sich mit ihrem Resultat an den Willen und verlangen, daß man sich nach ihnen richte.

Die Theologie hat auf Grund einer intuitiv gewonnenen Gesamtanschauung der reinen Lehre aufzuweisen, in welcher Weise deren einzelnen Teile allein verstanden werden können, sollen sie innerlich zusammenstimmen. Eine spezifische Methode der Theologie gibt es nicht. Man hat gemeint, die Theologie könne die Beziehung ihrer Aussagen auf Gott nur durch eine dialektische Methode herstellen. Dabei verwechselte man jedoch die formelle Dialektik aller Wissenschaften und die materielle Dialektik des Gott-Mensch-Verhältnisses, wenn man überhaupt für den seltsamen Tatbestand, daß der Gläubige allem Schein irdischer Unzulänglichkeit zum Trotz ein Gerechtfertigter und Erlöster ist, die Bezeichnung „dialektisches Verhältnis“ gebrauchen will. Als Wissenschaft ist die Theologie dialektisch wie alle Wissenschaft; d. h. jede ihrer Aussagen gilt nur solange unbedingt, bis sie durch eine fremde Aussage in Frage gestellt wird. Aber die Theologie wird nicht frommer dadurch, daß sie von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen dialektisch redet statt in eindeutigen Sätzen. Theologie hat es ja nie mit Gott, sondern mit der Offenbarung Gottes zu tun, und unsündig wird sie nicht durch eine bestimmte wissenschaftliche Methode, sondern dadurch, daß „Gott allen bösen Rat und Willen bricht“.

Aber der wissenschaftliche Charakter der Theologie ist nicht eindeutig. Ihrer Methode nach ist die Theologie zwar Wissenschaft, ihrer Grundlegung nach dagegen nicht. Die Theologie ist zunächst einmal keine voraussetzungslose Wissenschaft wie die anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Natürlich gibt es im strengen Sinne des Wortes überhaupt keine voraussetzungslose Wissenschaft. Alle sind sie ja bedingt durch die Individualität ihrer Vertreter einerseits, durch ihre speziellen sowie durch die allgemeinen Axiome der Wissenschaft andererseits, die wiederum aus der soziologischen Lage sowie dem jeweiligen Problemstand der Wissenschaft zu erklären sind. Aber diese „natürlichen“ Voraussetzungen aller Wissenschaft, die die Theologie gleichfalls hat, sind für den Betrieb und die Ergebnisse der Wissenschaft von sekundärer Bedeutung. Denn unter diesen Voraussetzungen stehen mit Notwendigkeit alle, die überhaupt Wissenschaft treiben. Die subjektiven Bedingtheiten

gleichen sich aus im dialektischen Gegeneinander der einzelnen Gelehrten, die Fachbegrenztheiten durch die Auseinandersetzungen der Disziplinen, und die geschichtlichen Bedingtheiten durch die Kontinuität der wissenschaftlichen Arbeit im Zuge der Generationen. Während die anderen Disziplinen nun aber den überlieferten Erkenntnisstand nur als Ausgangspunkt ansehen, von dem aus sie die Wahrheit suchen, die eben doch immer *Aufgabe* bleibt, geht die Theologie davon aus, daß die Wahrheit in der kirchlichen Lehre bereits gegeben sei, daß sie Norm und Gesetz aller Weiterarbeit sei, und daß das wissenschaftliche Bemühen der Theologie nur darauf gerichtet sein müsse, dieser Wahrheit den der Zeit entsprechenden Ausdruck zu geben. Die geschichtlichen Voraussetzungen der Theologie ändern sich zwar auch von Epoche zu Epoche, weil die reine Lehre immer wieder neu formuliert werden muß; aber das ändert nichts an der prinzipiell den anderen Disziplinen gegenüber immer gleichbleibenden Lage des Theologen.

Dazu kommt noch ein Zweites: Für die übrigen Wissenschaften ist der Umkreis des Möglichen mit dem des Erfahrbaren identisch. Die Theologie dagegen rechnet immer mit Möglichkeiten unerfahrbarer, rein auf Verheißung hin geglaubter Art. So muß sie notwendig ein ganz anderes System von Normen und von Zukunftsperspektiven, sowie ein ganz anderes Bild vom Geschehen haben wie jene. Zwischen kulturgeschichtlicher und staatsgeschichtlicher Betrachtungsweise kann es eine Verständigung geben; zwischen profanhistorischer und heilsgeschichtlicher klappt ein unüberbrückbarer Spalt. Aber wenn die Theologie hier ihre Eigenart aufgäbe, gäbe sie sich selbst auf. Denn daß sie auf Offenbarung beruht, bedeutet nicht nur, daß sie andersartige, zuverlässigere und eindeutigere Quellen hat als die anderen Wissenschaften, es bedeutet zugleich, daß sie durch ihren Gegenstand in eine Wirklichkeitsdimension hineinreicht, die jenen unzugänglich ist.

In der Gebundenheit an die kirchliche Lehre, die wegen ihrer Bezogenheit auf die Offenbarung undiskutierbare Autorität für den Theologen ist, liegt die mißliche Lage der Theologie im System der Wissenschaften und im Rahmen der Universität begründet. Die Theologie ist zwar Wissenschaft gleich jenen, aber nur in methodischer Hinsicht. Die anderen Wissenschaften werden deshalb die Theologie immer mit Mißtrauen ansehen und sie nie für ganz voll nehmen. Denn es kann niemals eine wirkliche wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen der Theologie und den anderen

Wissenschaften geben, weil man sich über die Voraussetzungen nicht einigen kann. Eine wirkliche wissenschaftliche theologische Diskussion kann es nur zwischen Theologen derselben Glaubensgemeinschaft geben; in begrenztem Maße noch zwischen solchen verschiedenen christlicher Glaubensgemeinschaften.

Dieser Gegensatz zwischen Theologie und anderen Wissenschaften ist nicht schon identisch mit dem von sachlicher und interessebetonter Einstellung (vgl. oben S. 2 f.): denn wegen ihrer gegenseitigen Bedingtheit finden diese Einstellungen sonst immer einen Ausgleich. Der Gegensatz kommt erst von dem Bezug auf die transzendente Offenbarung, den die Theologie als gläubige Betrachtungsweise hat. Auch die Theologie muß freilich die voraussetzungslosen Wissenschaften neben sich haben; aber sie kann z. B. nicht neben einer wissenschaftlichen „Entwicklungsgeschichte“ (als Synthese von objektivem Naturerkennen und interessebetontem Naturdeuten) eine religiöse Heilsgeschichte als Geschichte treiben. Sie kann die Idee der Heilsgeschichte in ihrer Notwendigkeit aufweisen, muß es aber immer dem Glauben überlassen, die Phasen der Heilsgeschichte in der Welt zu erkennen. Heilsgeschichte als Wissenschaft wäre ein Unding.

b) Der kirchliche Charakter der Theologie.

Der Theologie kommt eine doppelte Autorität zu: eine wissenschaftliche und eine kirchliche. Beide hängen eng zusammen: ohne die Beziehung auf die autoritative Kirchenlehre wäre die Theologie nicht möglich, und wenn die Theologie wissenschaftlich einwandfrei ist, kann sie auch kirchliche Autorität sein.

Zunächst ist die Theologie als Wissenschaft autoritativ nur für den Erkennenden. Ist sie richtig betrieben, so muß er zugeben: „ja, so müßte der rechte Glauben verkündigt werden“. Diese Autorität besitzt (und beansprucht) auch eine dialektische Theologie. Der Erkenntnisprozeß als solcher ist dialektisch; aber die Erkenntnis erfolgt in geschichtlichen Akten, durch die der Prozeß jedesmal beendet wird. Jede Idee gilt deshalb solange unbedingt, bis sie durch eine andere Idee in einem neuen geschichtlichen Akte in Frage gestellt wird. Nur eine nachträgliche Betrachtung kann aus der dialektischen Natur des Erkennens dessen Relativität erschließen. Die nur vorläufige Geltung einer noch nicht abgeschlossenen Erkenntnis ist von der unbedingten Geltung einer Idee

sorgsam zu scheiden. Wenn im Momente die gewonnene Idee nicht als unbedingt gültig anerkannt würde, wäre ein Erkennen überhaupt nicht möglich.

Aber der wissenschaftliche Charakter einer Theologie würde nur die Richtigkeit der theologischen Erkenntnisse sicherstellen, noch nicht aber deren normative Natur. Denn daß die von der Theologie vorgetragenen Sätze in sich widerspruchlos sind, begründet noch keine Verpflichtung des Erkennenden, damit glaubend Ernst zu machen. Auch die von der Wissenschaft aufgewiesenen Normen und Werte — mögen sie gleich die höchsten und reinsten sein — gelten für mich eben nur unter der Bedingung, daß ich mich auf dem von ihnen normierten Gebiete betätigen will. Andererseits aber will die Theologie ihrer Intention nach wie jede normative Wissenschaft eben Normen mit unbedingter Geltung erzeugen. Die Theologie setzt so immer eine Gemeinschaft voraus, die ihre Voraussetzungen teilt, denn nur hier haben ihre Sätze auch subjektiv verpflichtende Kraft. In ihr haben sie aber auch unbedingte Autorität, weil sie der explizite Ausdruck dessen sind, was bisher von allen im Glauben implizit bereits als Autorität vorausgesetzt und anerkannt wurde.

Der Gedanke einer kirchenfreien Theologie ist daher von vornherein abzuweisen. Je nach Temperament und kirchlicher Stellung wird beim einzelnen Theologen das kritische Verhalten zum überlieferten Glaubensstande bald stärker, bald schwächer zum Ausdruck kommen. Ganz ohne Kritik wird und darf ja keine Theologie sein, auch nicht die sog. konfessionelle und biblizistische. Aber die Kritik kann und darf eben nicht von außen stammen, sondern muß ihre kritischen Prinzipien der Lehre der Kirche selbst entnommen haben.

Die Autorität der Theologie ist aber von der der kirchlichen Verkündigung zu unterscheiden. Diese sagt, was geglaubt werden soll, jene, nach welchen Normen verkündigt werden soll. Die kirchliche Verkündigung ist unbedingte Autorität für den Glaubenden, weil sie von der Kirche ausgesprochen wird. Er darf und soll sich also in seinem Glauben immer nach ihr richten. Die Theologie ist Norm für den kirchlichen Amtsträger. Sie ist gültig nur unter zwei Bedingungen: daß sie wissenschaftlich einwandfrei und daß sie orthodox ist. Schlechte Theologie ist sowohl die wissenschaftlich mangelhafte als auch die, welche sich nicht oder nicht genügend am Glauben der Kirche orientiert. Denn die wissenschaftlich

schlechte Theologie ist eben nicht in der Lage, die im Glauben liegende Idee mit der nötigen Bestimmtheit und mit der rechten Einsicht in ihren gegenseitigen Zusammenhang zur Darstellung zu bringen.

Aber auch eine wissenschaftliche gute Theologie eines einzelnen Theologen kann noch nicht als kirchliche Autorität gelten. Denn jeder Theologe behält, auch wenn er die Autorität der kirchlichen Lehre voll anerkennt, trotzdem seine persönliche Bedingtheit. Er kann deshalb, trotzdem ihn die Kirche als Autorität anerkennen muß, nicht als unfehlbarer Lehrer angesehen werden. Zu einer kirchlichen Theologie, die für die kirchliche Verkündigung Norm ist, kommt es erst dadurch, daß die Kirche mehrere Theologen nebeneinander als Autorität gelten läßt. Die Existenz der verschiedenen theologischen Richtungen ist also nicht in jeder Beziehung zu beklagen; sie erst schafft die Möglichkeit für die Existenz einer reinen Lehre in der Kirche. Denn die verschiedenen kirchlichen Theologen stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Durch ihre gemeinsame Beziehung auf denselben Gegenstand, nämlich den Glauben ihrer Kirche, und durch die gegenseitige Bezogenheit ihrer Theologien aufeinander erst ergibt sich die reine Lehre der Kirche. Der Idealfall wäre natürlich, daß sich aus dieser Auseinandersetzung der Theologen einer Kirche eine eindeutige begrifflich formulierte Lehre der Kirche ergäbe. Meist aber stehen die verschiedenen Theologien spröde nebeneinander, so daß dem kirchlichen Amtsträger trotz seines Willens zur Lehre der Kirche nichts weiter übrig bleibt als die Entscheidung für einen bestimmten Typ der kirchlichen Theologie. Das ist in dem antithetischen Charakter aller begrifflichen Erkenntnis begründet. Freilich wird vom Amtsträger Aufgeschlossenheit für den Einwand der anderen erwartet. Man kann also den Gehorsam gegenüber der Autorität einer Theologie als dialektisch bezeichnen. Aber dieser dialektische Gehorsam erschüttert weder die Glaubensgewißheit noch relativiert er den Glaubensgehorsam. Die Einsicht in die bloß zeitliche (nicht ewige = immerdauernde) Autorität einer Theologie beseitigt nicht notwendig die Anerkennung ihrer unbedingten Gültigkeit.

Da wo es gelingt, in einer bestimmten Zeit die theologischen Aussagen einmal zu einer einheitlichen begrifflichen Fixierung zu bringen, entsteht das kirchliche Bekenntnis. Dieses kann freilich nicht den gleichen Sinn wie das katholische Dogma haben.

Denn da im Protestantismus die Kirche nicht einfach als Autorität dem einzelnen Glaubenden gegenübersteht, sondern erst in der lebendigen Wechselwirkung von autoritativer Institution und Glauben der Einzelnen besteht, kann man im Protestantismus nie ein Bekenntnis aufstellen, das lediglich den allen gemeinsamen Glaubensbestand zum Ausdruck bringt. Denn damit würde man ja gerade nicht den Glauben der Kirche als Aktualität aussprechen, sondern nur die Uebereinstimmung in gewissen Lehrstücken. Außerdem aber würde ein solches Minimalbekenntnis so dürftig ausfallen, daß damit keine wirkliche Lehrnorm gegeben wäre. Denn es hieße das Wesen des Glaubens verkennen, wollte man jedem absolute Freiheit zugestehen in allen Stücken, die nicht durch das Minimalbekenntnis geregelt worden sind. Ein evangelisches Bekenntnis müßte vielmehr den gesamten Glaubensbesitz einer Kirche in ihrer jetzigen Phase umfassen, so daß der Einzelne anerkennen müßte: „Ja, das alles erkenne ich gehorsam als Wahrheit an, weil es meine Kirche glaubt. Ich kann zwar nicht alles so erfassen, daß es Herzensglaube wird, aber immerhin findet alles, was ich an Gottvertrauen habe, darin seinen Ausdruck. Und da ich nicht in der Lage bin, aus eigener Erfahrung die gesamte Glaubenswahrheit zu umfassen, anderseits ich auch meinen Glaubensgenossen zugeben muß, daß sie gleich mir in der Wahrheit leben, so muß wohl dieses ganze Bekenntnis wahr sein, und ich hoffe, es noch in seiner ganzen Fülle ausschöpfen zu können.“

Die Resolutionen von Stockholm, die den einzelnen angeschlossenen Kirchen freistellten, in welchem Umfange sie das allgemein als wahr anerkannte Bekenntnis auch für sich als verpflichtend ansehen wollten, sind ein Vorbild evangelischer Bekenntnisbildung. Sie zeigen anderseits z. T. in ihrer Unbestimmtheit, daß eine gründliche theologische Vorbereitung — die man leider in diesem Falle unterlassen hatte — unentbehrlich ist. Ohne die Vorarbeit der Theologen könnte das Bekenntnis weder den Glaubensbesitz aller Glieder der Kirche umfassen, noch auch die nötige Bestimmtheit und Klarheit haben, um normativ sein zu können. Anderseits wird die Kirche immer wieder die Nötigung empfinden, ihren Bekenntnisstand zu formulieren, um die Einheit nach außen hin zu dokumentieren trotz innerer Mannigfaltigkeit.

Nun scheint der normale Zustand, daß in einer Kirche zu gleicher Zeit mehrere Theologen sind, und daß die Theologien in der Zeit sich wandeln, eine Gefahr für die reine Lehre zu sein. Aber

er ist es nur solange, als diese Theologen sich selbst überlassen sind. Da, wo sie an der gemeinsamen Substanz der Kirche teilhaben, haben sie nicht nur Recht, sondern auch Daseinsnotwendigkeit, denn der Heilige Geist tritt in der Kirche nie unmittelbar in die Erscheinung, sondern geht in die Geschichte ein und nimmt so das Grundgesetz antithetischer Individuation auf sich. Natürlich liegt darin die Möglichkeit einer Verderbnis der Theologie, und die Kirche ist deshalb auch dauernd von der Gefahr der Häresien bedroht.

Aber die Häresie ist eben nur möglich, wenn es reine Lehre als kritischen Maßstab aller Lehrbildung wirklich gibt, denn nur dann kann man innerhalb der vorhandenen Lehren wahre und falsche unterscheiden. Von den geistigen Gebilden, die innerhalb der Geschichte der Religion auftauchen, haben deshalb nur diejenigen als kirchliche Theologie zu gelten, die orthodox sind, und eine Theologie, die nicht orthodox sein will, ist schlecht und ermangelt der verpflichtenden Autorität, mag sie gleich wissenschaftlich noch so glänzend sein. Unter Orthodoxie verstehen wir aber nicht eine bestimmte Richtung der Theologie, auch nicht eine besonders enge Bindung an geschichtliche Urkunden des Glaubens, sondern die Orientierung am Glaubensgut der Kirche statt an dem des Individuums oder einer bestimmten kirchlichen oder theologischen Gruppe. In diesem Sinne kann der kritische Theologe ebenso orthodox sein wie der konservative. Orthodoxe Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche.

Orthodoxie in diesem Sinne ist jederzeit Wesen und Aufgabe der Theologie: Wesen, weil sie sonst keine Theologie wäre, Aufgabe, weil der einzelne Theologe nicht ohne weiteres die Lehre seiner ganzen Kirche wissenschaftlich vertritt. In dem Maße, wie im Protestantismus die heilsame Funktion einer kirchlichen Zensur der theologischen Produktion erstarb, machte sich das Bestreben der Theologen geltend, die eigene Glaubensansicht als die gültige hinzustellen, der sich die kirchliche Verkündigung ohne weiteres zu fügen habe. Man hatte also das normale Verhältnis umgekehrt, daß der Kirche die grundlegende Autorität und dem Theologen nur eine abgeleitete zuerteilt. Zwar wird die kirchliche Autorität scheinbar auch bei der subjektivistischen Theologie gewahrt, indem man nachträglich die Uebereinstimmung mit der kirchlichen oder biblischen Lehre zu erweisen

sucht. Aber es kann heute keinem Unbefangenen mehr verborgen bleiben, daß unsere Theologie allmählich — mit verschwindenden Ausnahmen — ein christlich verbrämter Idealismus geworden ist, selbst noch bei dessen Bekämpfern; denn auch sie denken meist vom Subjekt aus, statt von der Kirche Christi aus.

Daß der Grund dieser Fehlentwicklung in der Umkehrung des Autoritätsverhältnisses zwischen Kirche und Theologie begründet liegt, beweist deutlich der Umstand, daß die heutige Theologie keine wirklichen Auseinandersetzungen mehr kennt. Wenn man die andere Meinung nicht überhaupt ignoriert, begnügt man sich damit, sie als verkehrt aufzuweisen. Das hat seinen Grund nicht in der gegenwärtigen Krisis der Wissenschaften mit ihrer chaotischen Fülle von Methoden und Gesichtspunkten; es äußert sich im heutigen Theologiebetrieb vielmehr das Bewußtsein, daß man keine gemeinsame theologische Substanz mehr habe, die es gemeinsam zu bearbeiten gilt, und daß man deshalb um so entschiedener auf die Wahrung seiner eigenen Theologie bedacht sein müsse. Das fast völlige Fehlen einer wirklich orthodoxen Theologie — die letzten Ausläufer sind die konfessionellen Theologen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts — versetzen eine Theologie, die sich heute ihrer Aufgabe wieder bewußt wird, in die mißliche Lage, an die Theologie weit zurückliegender Zeiten oder an sog. Außenseiter anknüpfen zu müssen. Mißlich ist diese Lage, weil in jenen vergangenen Theologien nicht der kirchliche Glaube der Gegenwart zum Ausdruck kommt, an dem der Theologe eigentlich anknüpfen müßte, und weil anderseits die wissenschaftlichen Fortschritte, deren eine Theologie nicht entraten kann, erarbeitet sind von einer Theologie der Gegenwart, die sachlich in erster Linie nur als Zeugnis gegenwärtiger individueller Glaubensansichten in Betracht kommt. (Aus dem Fehlen einer wirklichen theologischen Substanz in der Gegenwart ist z. B. auch eine so unmögliche Erscheinung wie der Fundamentalismus zu verstehen.)

c) Die Orthodoxie der Theologen.

Ist Theologie nur als kirchliche Theologie möglich, so muß jede Kirche, d. h. jede selbständige Glaubensgemeinschaft, eine eigene Theologie haben. Ob eine Glaubensgemeinschaft selbständig ist, läßt sich nicht *a priori* sagen; es ist das eine historische Frage.

Die Reformierten Deutschlands bildeten im 17. Jahrhundert ohne Zweifel selbständige Glaubensgemeinschaften neben den Lutheranern, dementsprechend bestand damals ein Bedürfnis nach reformierter Theologie und reformierten Fakultäten. Man kann füglich bezweifeln, daß dieses Bedürfnis in Deutschland heute noch besteht; nicht wegen der kleinen Zahl der reformierten Gemeinden, sondern wegen des Fehlens einer Glaubenseigenart.

Es gibt heute in Deutschland nur noch zwei größere selbständige Glaubensgemeinschaften: die Lutheraner und die Unierten. Die Union war ja meistens lediglich als ein organisatorischer Zusammenschluß gedacht; aber die Voraussetzung war doch eben überall da, wo sie entstand, schon das Vorhandensein eines neuen evangelischen Glaubentypes, in dem die Eigenarten des lutherischen und des reformierten Types untergegangen waren zugunsten eines neuen gemein-evangelischen. Dementsprechend besteht in Deutschland ein Bedürfnis sowohl für lutherische als auch für gemein-evangelische theologische Fakultäten. Der Wunsch der lutherischen Fakultäten, ihre konfessionelle Eigenart zu wahren, ist also durchaus begreiflich und berechtigt. Nur wird man freilich im Auge behalten müssen, daß eine Bekenntnisverpflichtung allein eine lutherische Fakultät noch nicht lutherisch macht oder erhält, selbst wenn diese Verpflichtung weiterginge, als es heute der Fall zu sein pflegt. Denn weder die spezielle Beschäftigung mit Luther, noch auch die bloß historische Beziehung auf ihn machen schon einen Theologen zum Lutheraner. Man kann die Eigenart der lutherischen Fakultäten — und darüber hinaus den wahrhaft orthodoxen Charakter aller Fakultäten — nur auf zwei Wegen dauernd wahren: entweder durch Schaffung eines Lehrgerichtes, oder durch Selbstbesinnung der Theologie auf ihre kirchliche Funktion.

Das erstere hätte große praktische Schwierigkeiten. Denn die Aufsicht über die Fakultäten könnte nur eine kirchliche Stelle führen. Es liegt ja nun allerdings von unseren Voraussetzungen aus der Gedanke nahe, den Kirchen, wenn nicht das Alleinbestimmungsrecht, so doch ein ausschlaggebendes Mitbestimmungsrecht bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle zu geben; ein Recht, das sich auch darin äußern müßte, daß die Kirchen einem heterodoxen Professor den Lehrstuhl entziehen könnten, wie sich das die katholische Kirche im bayrischen Konkordat auserwirkt hat. Was gegen diesen Vorschlag spricht, ist nicht der Gedanke

eines evangelischen Lehrgerichtes; denn wenn für den Glauben die Frage der reinen Lehre nicht gleichgültig ist, so hat auch die Kirche ein Recht, ja die Pflicht, zu erklären: „dies und dies geht mit unserem Glauben nicht zusammen, wir können es deshalb nicht als die Lehre unserer Kirche gelten lassen.“ Dieses evangelische Recht der Kirche, über die Lehre zu richten, geht ungleich weniger auf das Innere der Gläubigen als die ihr von Christus verliehene Vollmacht, einen Menschen auf Grund seiner Glaubenshaltung seine aktuellen Sünden zu behalten oder zu vergeben. Wenn man der Kirche die Schlüsselgewalt zuerkennt, kann man ihr unmöglich das Recht absprechen, über die reine Lehre zu urteilen.

Gegen die Ausübung einer Zensur der Theologen durch die Kirche spricht lediglich das Fehlen einer wirklich orthodoxen Instanz innerhalb der bestehenden Kirchen. Wir können nicht, wie der Katholizismus, der kirchlichen Spitze als solcher die Unfehlbarkeit in Lehrfragen zugestehen. Gerade aus diesem Grunde muß es ja eine Theologie als Stand im Protestantismus geben, während die katholische Kirche zur Not mit dem päpstlichen Lehramte auskommen könnte. Der Anspruch einer einzelnen kirchlichen Gruppe oder Partei, allein orthodox zu sein, beweist gleichfalls noch nicht, daß ihr Anspruch gerechtfertigt ist: Traditionalismus z. B. ist noch nicht Orthodoxie. Nur die Kirche als Ganzes hat die Wahrheit. Nur also wenn es gelänge, einen kirchlichen Ausschuß zu bilden, in dem wirklich die verschiedensten Glaubensüberzeugungen vertreten wären, könnte man hoffen, eine Instanz zu haben, die über die Orthodoxie eines Theologen urteilen dürfte. Freilich könnte sie das nur, wenn alle ihre Glieder auch theologisch geschult wären; denn nur dann könnten sie ein wirklich begründetes Urteil abgeben.

Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch eine weitere. Die theologischen Fakultäten sind, bei der gegenwärtigen Lage der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, Fakultäten von Glaubensgemeinschaften, nicht von Landeskirchen. Eine ganze Reihe von kleineren Ländern haben überhaupt keine Universitäten, andererseits gehören die meisten Fakultäten zu Staaten, die in sich mehrere Landeskirchen umfassen. Dazu kommt, daß die Landeskirchen heute keineswegs mehr mit Glaubensgemeinschaften identisch sind. Der streng konfessionelle Charakter auch der lutherischen Landeskirchen verschwand in dem Augenblicke, als man den Studierenden

Freiheit in der Wahl ihres Studienortes ließ. Denn damit brachte man zum Ausdruck, daß man auch einen uniert geschulten Kandidaten als orthodox ansehe. Wollte man also ein Lehrgericht schaffen, so dürfte dies bei den kirchlichen Verhältnissen Deutschlands nicht von einer einzelnen Kirche ausgeübt werden, sondern von der Gesamtheit der Kirchen des betreffenden Glaubentypes. Das möchte für die gemein-evangelischen Kirchen noch — wenn auch mit großen Schwierigkeiten — gehen, für die lutherischen wäre es bei dem gegenwärtigen Zustande der lutherischen Landeskirchen unmöglich, es sei denn, man wollte es einer lutherischen Teilvertretung, wie z. B. den Freikirchen, überlassen.

Muß ohnehin das Lehrgericht von Theologen ausgeübt werden, so ist der gegebene Weg, es den theologischen Fakultäten zu überlassen; und zwar nicht als einer rechtlichen Instanz, sondern einfach in der freien Betätigung ihres Berufungsverfahrens und in der wissenschaftlich-theologischen Auseinandersetzung. Auf dem Wege der Berufung für eine orthodoxe Theologie sorgen zu müssen, bringt freilich die Fakultäten in eine mißliche Lage. Sie sind als Organe der Universität verpflichtet, bei Berufungen in erster Linie sich nach den wissenschaftlichen Qualitäten zu entscheiden. Aber die Spannung, die sich aus ihrer Doppelzugehörigkeit zur Universität des Staates und zur Kirche ergibt, hat sich immer darin gezeigt, daß sie neben den wissenschaftlichen Leistungen ihre Auswahl nach der theologischen Stellung des zu Berufenden trafen. Wenn die Wahl zwischen einem heterodoxen Gelehrten ersten Ranges und einem orthodoxen minderen Ranges getroffen werden muß, muß die Wahl mit Notwendigkeit auf den zweiten fallen, wenn es sich mit den wissenschaftlichen Ansprüchen der Universität einigermaßen vereinigen läßt.

Die Neubesetzung der theologischen Lehrstühle erfolgt natürlich nur dann im Interesse der Kirche wie auch in dem einer reinen Theologie, wenn nicht eine einzelne Richtung darüber entscheidet, sondern die Gesamtheit der Theologen einer Glaubensgemeinschaft. Das schließt natürlich in Zeiten ausgesprochener theologischer Richtungsbildung nicht aus, daß einzelne Lehrstühle Vertretern einer bestimmten Richtung vorbehalten bleiben. Nur kann man füglich fragen, ob es heute in Deutschland überhaupt noch solche ausgesprochen theologischen Gruppen gibt, wie früher Liberale und Positive.

Schwieriger noch ist die Frage, ob der Staat einen offensichtlich heterodox gewordenen Professor noch im Besitze seines Lehr-

stuhles lassen dürfe. (Es handelt sich nicht um seine Rechte als akademischer Lehrer, die ihm natürlich nicht entzogen werden dürfen außer auf Grund eines akademischen Disziplinarverfahrens.) Die Existenz theologischer Fakultäten neben den drei (oder vier) andern Universitätsfakultäten hat nur dann einen Sinn, wenn in ihnen Theologie im kirchlichen Sinne getrieben wird. Denn die Religionswissenschaft kann, wie das ja z. T. heute schon geschieht, sinnhaft auch von der philosophischen Fakultät betrieben werden. Die Aufgabe der Theologie dagegen könnte keine andere Fakultät übernehmen. Ob theologische Fakultäten überhaupt an staatliche Universitäten gehören, ist eine Frage rein politischer Art; jedenfalls haben die bestehenden Fakultäten nur als orthodoxe einen Sinn. Der Staat wird deshalb gut tun, einen offensichtlich heterodox gewordenen Professor in eine andere Fakultät überzuführen.

Aber freilich kann der Staat mit seinen Instanzen nicht entscheiden, ob ein Professor orthodox ist; das kann sich nur ergeben aus einer ernstlichen theologischen Auseinandersetzung, die auf die Sache geht und nicht nur auf formale Fragen wie der Gegenüberstellung von eigenem Ernst und fremder „Oberflächlichkeit“, eigener Erbaulichkeit und fremdem „Intellektualismus“ usw. Eine vermeintliche Heterodoxie kann man eben nur dann wirksam bekämpfen, wenn man sie ernst nimmt. Und da im Zweifelsfalle immer anzunehmen ist, daß der heterodoxe Theologe im Grunde orthodox sein will, so ist zu erwarten, daß eine gründliche Auseinandersetzung mit ihm auch entweder das Unbegründete des gegen ihn bestehenden Verdachtes erweisen oder ihn zur Revision seiner heterodoxen Ansichten führen werde. Daneben hat die Kirche in Fällen offensichtlicher Heterodoxie auch immer noch die Möglichkeit, beim Versagen staatlicher Hilfe den heterodoxen Professor von den kirchlichen Prüfungskommissionen auszuschließen. (Das Verbot an die Studierenden, bei dem Betreffenden Vorlesungen zu hören, dürfte dagegen eher den gegenteiligen Erfolg haben.)

Wesentlich einfacher liegen die Dinge da, wo Kirche und Staat zusammenfallen oder wo die theologischen Fakultäten von den Kirchengemeinschaften eingerichtet werden. In diesem Falle hat die Kirche die Möglichkeit, durch die Gesamtheit ihrer Theologen ein offizielles Lehrgericht einzurichten und gegen den heterodoxen Professor disziplinarisch vorzugehen.

Trotz der kirchlichen Gebundenheit und trotz des Willens des Theologen zur Orthodoxie wird sich nun, namentlich in der Gegenwart, eine Spannung zwischen der Fachtheologie und den Kirchen nicht beseitigen lassen. Die Kirchen sind ihrer Natur nach, wie alle Massenorganisationen, konservativ und traditionalistisch; die Theologie umgekehrt muß aufgeschlossen sein für jede neue Glaubenseinsicht in der Kirche. Sie ist ihrem Wesen nach die vorwärtstreibende Kraft in der kirchlichen Lehrbildung. Die Spannung zwischen beiden ist an sich gesund. Sie bewahrt eine Theologie, die den Willen zur Orthodoxie hat, vor Lehrbildungen, die nicht den kirchlichen Glaubensstand widerspiegeln. Sie schützt die Theologie davor, sich in der Behandlung ihrer Probleme nur von der wissenschaftlichen Logik ihrer Gegenstände treiben zu lassen, ohne auf die Problemstellung und Nöte der Laien einzugehen. Sie bewahrt umgekehrt die Kirchen vor Stagnation in der Lehre, da ja die kirchlichen Lehrer alle in direkter oder mittelbarer Abhängigkeit von der Theologie sind. Stagnation in der Lehre muß notwendig zu einer Vertrocknung des religiösen Lebens führen, weil der kirchlichen Verkündigung dann die Anknüpfungsmöglichkeiten für die Menschen der Gegenwart fehlen.

Kirche und Theologie stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Autorität. Primär ist die Autorität der Kirche. Für den Theologen ist die reine Lehre zunächst eine Aufgabe seiner Wissenschaft, die er nur auf Grund der autoritativen kirchlichen Lehre lösen kann. Aber indem er sich der Autorität der Kirche unterordnet, kommt er in seiner Wissenschaft in den Besitz der reinen Lehre. Denn seine Aussage gilt nun nicht mehr *ex sese* (d. h. vom Schreibtisch aus), sondern *ex consensu ecclesiae*, d. h. sie wird selbst kirchlich und nimmt damit an der Autorität der Kirche teil. Die Theologie ist also nicht Autorität für die Kirche als Leib Christi, sie ist vielmehr eine Funktion dieses Leibes; sie ist aber Autorität für den einzelnen kirchlichen Amtsträger.

Die Theologie ist also kein „Prolegomenon“, es sei denn gegenüber der unmittelbaren Belehrung der Seligen durch Gottes Schau. Aber so wie auf Erden der Glaube immer nur von der kirchlichen Verkündigung leben kann, kann auch die kirchliche Verkündigung immer nur durch die Theologie erfahren, was reine Lehre sei. So wie der durchs Wort der Kirche Angeredete *jure divino* zwar die Freiheit hat, sich dem Anspruche einzelner Redner zu entziehen, aber zugleich auch den Befehl hat, auf die Kirche zu

hören, so hat auch *jure divino* der kirchliche Amtsträger die Pflicht, sich nach der Theologie seiner Kirche zu richten, unbeschadet seiner Freiheit einzelnen Theologen gegenüber. Die Theologie, auf Grund deren der kirchliche Amtsträger predigt und lehrt, ist zwar nicht immer die des gleichen Theologen und sie ist nicht immer die gleiche. Man kann deshalb sinnvoll auch nicht, wie Heinrich Schmid das tat, von einer „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“ sprechen. So wenig es in der evangelischen Kirche Dogmen gibt, so wenig eine ewig gültige Dogmatik der Kirche. Aber trotzdem bleibt die Theologie unbedingt bindende, weil in der geschichtlichen Lage einzig mögliche Norm der reinen Verkündigung.

Der ständige Wechsel der Theologien gehört zum unaufhebbaren Wesensbestande der Kirche. Wohl bildet die Theologie durch die Geschichte hindurch ein Kontinuum infolge ihrer gemeinsamen Beziehung auf die Wahrheit der Kirche. Aber es gibt keinen Fortschritt in der Theologie als reiner Lehre, keine Theologie, die „immer besser werden soll“. Es gibt vielmehr zu allen Zeiten gute und schlechte Theologie. Es gibt ferner wohl Fortschritte in der Methode, aber die Unterschiede der späteren Theologien gegenüber den früheren sind nicht graduelle, sondern rein quantitativ: gewisse Punkte der früheren Glaubenslehre können für die Gegenwart nicht mehr in Betracht kommen.

Einen Fortschritt in der Theologie kann es deshalb nicht geben, weil der Kirche, auf die sich die Theologie bezieht, der ganze Umfang der Wahrheit offenbart worden ist. Jeder echte Fortschritt würde deshalb einen Zuwachs an Offenbarungserkenntnis bedeuten und damit die Kirche über Jesum Christum setzen. Umgekehrt aber stellt die kirchliche Theologie auch den ungeschmälernten Wahrheitsbesitz der Kirche dar. Der Unterschied zwischen der Theologie als akademischem Vortrag oder gelehrter Abhandlung, und der Wortverkündigung durch Predigt und Traktat liegt lediglich in der Art des Vortrages, keineswegs aber kommt zur kirchlichen Wortverkündigung im engeren Sinne noch irgendwelche heilschaffende Substanz hinzu, die der Theologie fehlt. Denn weder der Enthusiasmus noch sogar der eventuelle Besitz eines Charisma wirken erst den heilschaffenden Charakter der Wortverkündigung, sondern ihre Beziehung auf die Wahrheit der Offenbarung Gottes.

Es könnte so scheinen, als bedeutete diese unsere Auffassung der Theologie eine Gefahr für die Lebendigkeit des Glaubens.

Aber es handelt sich keineswegs darum, daß der Glaube intellektualisiert werden soll; es sollen nur die Grenzen zwischen Theologie und kirchlicher Verkündigung mit Sorgfalt gewahrt werden. Die Theologie will niemanden erbauen und niemanden bekehren, niemanden bessern und niemandem Heil spenden. Sie will mit aller Nüchternheit, aber auch aller Bestimmtheit die Normen aufweisen, an die jede kirchliche Verkündigung inhaltlich gebunden ist, wenn anders es ihr um die Verkündigung von Gottes Wort und um die Erweckung seligmachenden Glaubens geht. Welche Methoden der Prediger anwenden soll, mögen ihm Rhetorik und Psychologie sagen; wie jemand glaubt, wird von seinem Naturell abhängen: was aber die Wahrheit sei, das zu entscheiden steht nicht beim Subjekt, sondern nur bei der Kirche und ihrer Theologie.

4. DIE THEOLOGISCHEN DISZIPLINEN.

a) Hauptdisziplinen.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über die Gliederung der theologischen Wissenschaft und das Verhältnis ihrer Disziplinen zu verwandten Disziplinen anderer Fakultäten. Zwei Disziplinen hat die Kirche ausgebildet, um die reine Lehre zu gewinnen: die dogmatische oder systematische Theologie (= Glaubenslehre) und die biblische Theologie.

Der relativ junge Name „Glaubenslehre“ bringt verhältnismäßig am glücklichsten den wahren Charakter der ersten Disziplin zum Ausdruck. Denn die Sinngehalte des Glaubens der Kirche, mit denen sie es zu tun hat, sind nicht, wie in der entsprechenden katholischen Disziplin, die ewigen Dogmen. Für die Bezeichnung „dogmatische Theologie“ sprechen allerdings geschichtliche Gründe. Wenn sie daneben auch systematische heißt, so nicht weil sie aus einer obersten Idee heraus in systematischer Form die Inhalte des Glaubens zu gewinnen hat, sondern weil sie eine solche Zusammenstellung der kirchlichen Lehre geben soll, daß der notwendige Zusammenhang aller ihrer Lehrstücke daraus hervorgeht. Die dogmatische Theologie umfaßt die Dogmatik im engeren Sinne, d. h. diejenigen Teile der Offenbarung, die von Gottes Heilswillen der Welt und dem Ich gegenüber handeln, und die theologische Ethik, die die Aussagen der Offenbarung über Möglichkeit, Prinzip und Wert rechten menschlichen Handelns (die Lehre vom Glauben als Akt) umfaßt.

Der dogmatische Theologe hat zunächst festzustellen, welches die bisherige Lehre seiner Kirche ist, aus der sein und seiner Glaubensgenossen Glaube hervorgegangen ist. Er hat weiter festzustellen, wie diese Lehre der Kirche sich in den gegenwärtigen Gläubigen gestaltet hat. Und er hat schließlich kritisch die der Gegenwart entsprechende Lehre seiner Kirche daraus zu formulieren.

Die Lehre seiner Kirche entnimmt er der zeitgenössischen Theologie, den Predigten und Lehrschriften ihrer Amtsträger und den

übrigen amtlichen Kundgebungen seiner Kirche. Dazu gehören auch die kirchlichen Bekenntnisse. In ihnen bringt die Kirche als Gesamtheit zum Ausdruck, was Inhalt ihres Glaubens (sei es in seiner Totalität, sei es in bezug auf einzelne Lehrpunkte) zu dieser Zeit ist. Aber die gegenwärtige Lehre der Kirche hätte keine religiöse Autorität, wenn sie eben nur die Lehre der jetzt lebenden Generation wäre. Ihre Autorität stammt ja eben daher, daß es sich in ihr um Aeußerungen der einst von Christus gestifteten durch die Zeiten dauernden Kirche handelt. Der Theologe hat also auch die kirchliche Lehrbildung der Vergangenheit mit zu berücksichtigen. Dabei hat er kein Recht, den historischen Regreß an einer bestimmten Stelle abubrechen, sei diese auch historisch noch so bedeutsam. Die Theologie des Mittelalters und die Kirchenväter gehören genau so zum Stoffe des evangelischen Theologen wie etwa die Reformatoren. Denn nur die ununterbrochene historische Sukzession sichert der eigenen Lehre den Zusammenhang mit der Stiftung Christi. D. h. die gesamte Lehrbildung der Vergangenheit seiner Kirche bis auf die Tage der Apostel ist für den Theologen autoritativ. Wollte er das nicht anerkennen, sondern sich auf bestimmte Perioden der Kirchengeschichte beschränken, so könnte man ihm mit Recht den Vorwurf machen, er stütze sich auf zufällige geschichtliche Erkenntnisse. Allerdings kann nicht der gesamte geschichtliche Stoff in gleicher Weise Autorität für sich in Anspruch nehmen. Das kritische Prinzip für die Auswahl des dogmatischen Stoffes bildet die Bibel. Da die Bibel als Wort Gottes an die Kirche den Umkreis möglicher Offenbarung bestimmt, kann keine Glaubensansicht als christlich gelten, die der Bibel widerspricht.

Die Aufgabe des Dogmatikers ist es nun, aus dem so gewonnenen Vielerlei der Lehren auf wissenschaftlichem Wege eine Einheit herzustellen.

Diese Einheit kann er nicht schon dadurch gewinnen, daß er seinen gesamten Stoff an einer bestimmten Periode der Kirchengeschichte orientiert, denn keine dieser Perioden steht Gott näher als die anderen. Die Anfänge der Kirche z. B. haben die Glaubenswahrheiten nicht reiner und vollkommener gehabt als die späteren Geschlechter; ebenso wenig können Luthers Schriften oder die Bekenntnisse der Reformationszeit unmittelbar für die Kirche der Gegenwart bindend sein, so daß alle übrige Kirchengeschichte nur Vorbereitung oder Entwicklung jener Lehrbildung wäre. Ge-

wiß haben Luther und die lutherischen Bekenntnisse für die Geschichte unserer Kirche historisch ausschlaggebende Bedeutung gehabt, weil sie das auch uns eigene Prinzip der Glaubenserkenntnis zuerst rein herausgestellt haben, so daß wir heute noch von ihnen leben: aber die Gegenwart hat prinzipiell in der gleichen Weise Glaubenseinsicht.

Die Einheit kann auch nicht schon dadurch gewonnen werden, daß aus der Vielheit induktiv ein oberster Begriff gewonnen wird. Das hieße die Lehre der Kirche äußerlich verstehen und intellektualisieren. Der eigentliche Sinn der kirchlichen Lehren kann ja erst vom Glauben her verstanden werden. Die normative Einheit aus der Masse seines Stoffes gewinnt der dogmatische Theologe deshalb erst dann, wenn er die seinem eigenen Glauben zugrunde liegende Idee ins Bewußtsein rückt und nach ihr seinen Stoff anordnet (vgl. oben S. 23). Diese Glaubensidee kann dem Theologen aber nur dann rein und umfassend bewußt werden, wenn er sich von den subjektiven Grenzen seines persönlichen Glaubens frei macht.

Nun wird die Lehre der Kirche von allen Gliedern seiner Glaubensgemeinschaft geglaubt. Die verschiedenartige Weiterbildung, die sie dadurch erfährt, muß der Theologe also gleichfalls berücksichtigen; d. h. er darf an den Glaubensüberzeugungen seiner Zeit nicht achtlos vorbeigehen. Sie müssen kritisch auf seine eigene einwirken. Dabei ist zu beachten, daß den Glaubensüberzeugungen der Laien prinzipiell die gleiche Bedeutung zukommt wie denen der Theologen, mögen sie gleich nicht mit der gleichen Sorgfalt formuliert sein und daher leichter den Schein der Heterodoxie an sich haben. (Ich habe auf das hier liegende Problem in meiner Schrift „Weltliches Christentum“, Tübingen 1924, hingewiesen.) Der so gewonnene Ueberblick über den Glauben seiner Kirche gibt dem Theologen die gesuchte Glaubensidee.

An die dogmatische Theologie schließen sich zwei Disziplinen, die die Konsequenzen der reinen Lehre ziehen einerseits für die Deutung der Welt und ihres Geschehens, anderseits für die Pflichten, die dem Christen durch sein Leben in der Welt obliegen. Das erste ist die christliche Weltanschauung, das andere ist die Lehre von der christlichen Sitte. Sie gehören beide nicht selbst zur reinen Lehre, deshalb werden die Differenzen zwischen den einzelnen Theologen hier bedeutend weiter gehen und auch gehen dürfen als in der dogmatischen Theologie.

Neben der dogmatischen Theologie steht gleichberechtigt die biblische Theologie, da ja die Bibel Norm und Regel unseres Glaubens ist. Aber unter biblischer Theologie verstehen wir nicht die heute so bezeichnete Disziplin, deren Aufgabe eine systematische Zusammenfassung oder religionsgeschichtliche Ableitung der biblischen Gedanken und Begriffe ist. Die Bibel hat ja in der Kirche eine doppelte Funktion. Einmal ist sie eine Sammlung von Dokumenten zur Geschichte des frühesten Christentums und seiner Frömmigkeit; als solche steht sie, wenigstens als Neues Testament, in einer Reihe mit den anderen Urkunden kirchlicher Lebensäußerung jener Zeit. Daneben aber ist sie als gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments Kanon und hat so als Totalität normative Bedeutung für den Theologen wie für jeden Glaubenden. Auf den Kanon in seinem ganzen Umfange bezieht sich die biblische Theologie. Sie hat also nicht philologische, historische und ideengeschichtliche Belehrung über die Bibel zu geben, sondern eine authentische Interpretation ihres Sinnes. D. h. sie hat vom Glauben der Kirche aus die Bibel auszulegen und die Verheißungen, Weisungen und Drohungen Gottes aus ihr herauszustellen.

Die biblische Theologie hat es nicht mit einem „übergeschichtlichen Gehalte“ der Bibel zu tun, der hinter der geschichtlichen Einkleidung verborgen läge. Der Glaube an den „übergeschichtlichen Gehalt“ führt mit Leichtigkeit zu einer Vergottung des Buchstabens der „Kernsprüche“, macht also nicht ernst mit der Tatsache, daß auch die Bibel Erzeugnis von geschichtlichen Menschen in einer geschichtlichen Situation ist. Der „Gehalt“ der Bibel ist genau so geschichtlich wie die Form. Darum ist es auch ein Unding, die „geschichtlich bedingten“ und die „übergeschichtlichen“ Partien der Bibel scheiden zu wollen. Vollends kann die Scheidung zwischen den für unsere Kirchenlehre bedeutsamen und den anderen biblischen Partien oder Gedanken nicht mit historischen Mitteln vorgenommen werden. Denn in der Bibel ist alles geschichtlich und alles Autorität. Nicht der übergeschichtliche Gehalt gibt der Bibel ihren Wert für den Glauben, sondern die Tatsache, daß sie das Medium ist, durch das hindurch Gott zu seiner Kirche spricht und so auch uns zum Glauben führt. Da sich die Bibel an den Glauben des Menschen wendet, und damit an seine Freiheit, ist es freilich auch nicht möglich, sofort den gesamten Inhalt der Bibel in einem Herzensglauben anzunehmen. Aber immer bleibt sie als Ganzes Autorität, so daß auch diesen ausfallenden

Stücken gegenüber der biblische Theologe nur sagen kann: „ich verstehe sie (noch) nicht“, aber nie: „sie sind wertlos für mich“.

Ebensowenig hat nun auch die biblische Theologie die Aufgabe, selbst neue biblische Einsichten zu schaffen. Die Gabe origineller Schriftauslegung ist vielmehr ein Charisma, das nur von Zeit zu Zeit und nur einigen Christen gegeben wird. Auf der charismatischen Schriftauslegung beruhen die Fortschritte der biblischen Theologie. Aber vom Theologen wird diese Gabe nicht verlangt. Er soll vielmehr im Unterschied von der Willkür des Sektierers wie von der Einseitigkeit des Charismatikers das einzelne Bibelwort in der ganzen Fülle seiner kirchlichen Auslegung aufweisen. Er soll weiterhin aufmerksam machen auf den Zusammenhang der einzelnen Bibelstellen untereinander, um so die Einheit des Kanons sichtbar zu machen. Die biblische Theologie ist schließlich nicht selbst Glauben an das Bibelwort (den sie vielmehr voraussetzt), auch nicht erbauliche Auslegung, sondern wissenschaftliche Gewinnung der reinen Lehre, die nur, im Unterschied von der dogmatischen Theologie, ihren Ausgang nicht von der Lehre der Kirche, sondern von der Bibel nimmt.

Daneben hat die biblische Theologie noch die Aufgabe, den Kanon der Kirche zu schaffen. Denn Inhalt und Umfang des Kanons sind nicht zu allen Zeiten gleich. Es gibt nicht nur im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ein Schwanken in bezug auf das Kanonische, sondern auch noch in der Gegenwart. Der Kanon ist eben kein rein geschichtliches Gebilde, das im 1. oder 2. Jahrhundert der Kirche entstanden ist und deshalb unverändert den gleichen Umfang und Inhalt behalten müßte. Nicht die Kirchengeschichte, sondern die Kirche als lebendige Wirksamkeit des Heiligen Geistes setzt fest, was kanonisch sei.

Die katholische Kirche hatte deshalb ein Recht, als sie im Tridentinum die Vulgata als kanonische Schrift erklärte. Der deutsche Protestantismus hat tatsächlich lange Zeit die Lutherbibel (nicht den Urtext) als kanonisch angesehen. Heute haben wir einen anderen Kanon. Für das Neue Testament ist in weitem Umfange der griechische Text kanonisch geworden; für das Alte Testament hat sich der Urtext nie durchsetzen können. Es ist ferner im Protestantismus auch keineswegs so, daß alle biblischen Schriften in gleicher Weise kanonisches Ansehen genießen. So wie Luther nicht nur die alttestamentlichen Apokryphen und die Offenbarung des Johannes ausgeschaltet hat, so wie die gesamten gesetzlichen Partien des

Pentateuch schon im Reformationszeitalter als unkanonisch angesehen worden sind, so hat die Kirche später auch noch die alttestamentliche Spruchliteratur zum mindesten apokryph, wenn nicht gar unkanonisch werden lassen. Dem gleichen Schicksal verfielen mit dem Aufhören der allegorischen Schriftauslegung die meisten historischen Partien des Alten Testamentes. Verhältnismäßig am längsten hielten sich von geschichtlichen Stoffen des Alten Testaments die Urgeschichten und die Patriarchenerzählungen; man kann zweifeln, ob sie heute noch von der Kirche als kanonisch angesehen werden.

Das Urteil einer Zeit über den Umfang und den Inhalt des Kanons gilt nur für diese Zeit; es bedarf der steten Nachprüfung. Biblische Aussagen, die geschichtlich oder als Naturbeschreibung verstanden, auf Grund unserer Kenntnisse nicht zutreffen, können in dieser Beziehung nicht mehr als kanonisch gelten. Trotzdem können sie in anderer Beziehung einen guten Sinn haben. Mit Recht hat die biblische Theologie z. B. die biblischen Schöpfungsberichte als geschichtliche Berichte fallengelassen und trotzdem die zugrundeliegenden Gedanken von Ursprung, Sinn und Wert der Welt und des Menschen als wertvoll für den Glauben beibehalten. Die sog. Echtheitsfragen der Literarkritik haben dagegen keinen unmittelbaren Einfluß auf die Kanonsbildung. Denn die biblischen Aussagen haben ihre Autorität nicht deshalb, weil sie von dieser oder jener historischen Person zu dieser oder jener Zeit gemacht worden sind, auch nicht weil sie in einer bestimmten Umgebung stehen, sondern weil durch sie das Wort Gottes zur Kirche gesprochen wird. Die Bibel in ihrem ganzen Umfange stellt also stets die Grenze möglicher Offenbarung dar. Der Fehler des Biblizismus besteht in der mechanischen Abgrenzung des Kanonischen; der Fehler der Gegenwart in der Vernachlässigung des Kanonsbegriffes. Das Kanonische ist nie mit dem gesamten Inhalte der Bibel identisch; immer aber muß ihr gesamter Inhalt auf seine Kanonizität hin geprüft werden. So wenig wie der dogmatische Theologe in seiner historischen Situation bei der Gewinnung der reinen Lehre um den Zirkel zwischen eigenem Glauben und tradiierter Lehre herumkommt, so wenig der biblische Theologe um den Zirkel zwischen Gegenwartskanon seiner Kirche und kanonischem Anspruch der gesamten Bibel. In beiden Fällen steht der Theologe vor einer immer neu zu erledigenden Aufgabe, und in beiden Fällen gewinnt er doch für die geschichtliche Situation unbedingt gültige Normen.

Das fast völlige Fehlen einer biblischen Theologie in der Gegenwart liegt begründet in der mangelnden Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden. Man wollte, schon im nachreformatorischen Zeitalter, die Objektivität der kirchlichen Lehre sichern dadurch, daß man die Bibel der Geschichte entnahm und sie unmittelbare Gegenwart Gottes auf Erden sein ließ. So wurde aber gerade aus der ewigen Gültigkeit ihrer Autorität die Unveränderlichkeit einer historischen Urkunde. Kein Wunder, wenn dann auch die Schriftauslegung eine Aufgabe rein historischer Interpretation wurde, wie die Auslegung der Pandekten und Digesten. Kein Wunder, wenn dann konsequent die modernen historischen Methoden der Interpretation auch auf die Bibel angewandt wurden und aus der biblischen Theologie die heutige alt- und neutestamentliche Exegese wurde.

Dogmatische und biblische Theologie stehen also durch ihre gemeinsame Bezogenheit auf die Kirchenlehre und Kanon in engster Wechselbeziehung. Die biblische Theologie weist der dogmatischen nicht nur ihre Grenzen, sondern auch ihr Stoffgebiet zu. Andererseits ist die biblische Theologie selbst abhängig von der dogmatischen Theologie. Es gibt kein unmittelbares Verständnis der Heiligen Schrift. Jede Kirche liest die Bibel mit dem Glaubensverständnis, das ihr, und zu jeder Zeit anders, gegeben ist. Von der reinen Lehre her ergibt sich dem Theologen erst der rechte Sinn eines mehrdeutigen Schriftwortes. Nur in der lebendigen gegenseitigen Bezogenheit können daher beide Disziplinen ihre Aufgabe recht erfüllen.

Neben die biblische Theologie kann noch die Auslegung anderer Urkunden treten, die eine nur abgeleitete Autorität haben, aber für die geschichtliche Eigenart der betreffenden Kirche von besonderer Bedeutung sind, wie etwa die Bekenntnisschriften, Symbole, Schriften der Reformatoren (Apologetik). Während die biblische Theologie unentbehrlich ist, haben diese Interpretationen nur den Sinn, an besonders signifikanten Urkunden die Eigenart der Lehre der eigenen Kirche im Unterschied zu der anderer Glaubensgemeinschaften ins Bewußtsein zu heben. Auf der gleichen Stufe steht die polemische Interpretation besonders ausdrucksvoller Kundmachungen fremder Konfessionen oder Kirchen (Polemik). Beides dient mehr der praktischen Vertretung der reinen Lehre als ihrer Gewinnung.

Die theologischen Hauptdisziplinen stehen als Wissenschaften nicht allein, sondern sind methodisch von der Gesamtheit der Wis-

senschaften abhängig. Sie setzen also beim Theologen Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Methode wie mit dem jeweiligen Stande „profaner“ Disziplinen voraus. Von der Theologie wird Strenge der Methode wie Wissen um ihre Grenzen erwartet, vom Schüler der Theologie außerdem auch Vertrautheit mit den allgemeinen philosophischen Grundlagen aller Wissenschaft, wie Erkenntnistheorie, Logik, Dialektik, Kriterologie und Ontologie. Die Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Behauptungen profaner Disziplinen muß ständig vollzogen werden; ihre Zuteilung an eine besondere theologische Disziplin dagegen würde der Würde und Eigenart der Theologie nicht gerecht werden. Denn Apologetik in diesem Sinne ist unter allen Umständen ein bedenkliches Unternehmen, sei es nun, daß sie den Glauben, sei es daß sie reine Lehre vor dem Denken rechtfertigen will. Denn der Glaube ist immer nur als Tat wagenden Vertrauens möglich, nicht aber auf Grund von Beweisen. Und die Wissenschaft kann außerdem die Wahrheit der reinen Lehre nie beweisen; diese ist vielmehr als offenbarte Wahrheit unabhängig von wissenschaftlicher Begründung, gültig auf die Autorität der Kirche hin. Die formale Richtigkeit der reinen Lehre aber braucht nicht noch ausdrücklich bewiesen zu werden; sie muß sich aus dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie ohne weiteres ergeben. Das Evangelium aber als materiale Norm hat nicht nötig, gegenüber den profanen Wissenschaften verteidigt zu werden, es ist im Gegenteil ein Angriff auf sie alle. Darum darf man auch gewiß sein, daß die reine Lehre, als Wahrheit aus Gott, sich allen Einwänden der profanen Wissenschaften zum Trotz auch in den Herzen ihrer Bekämpfer Eingang verschaffen wird.

Das bedeutet gewiß nicht, daß die Theologie indifferent sein darf gegen die profanen Wissenschaften. Sie hat ihre Einwände mit vollem Ernste zu prüfen. Das ist sie nicht nur ihrer Stellung als Wissenschaft schuldig, sondern auch ihrer kirchlichen Aufgabe. Denn sind jene Einwände berechtigt — was man immer erst nach eingehender Prüfung und nicht a priori wissen kann —, so würde sie die Menschen an der Wirklichkeit vorbei und in den Irrtum hineinführen, wenn sie sie nicht berücksichtigte. Nur eben, daß diese Einwände der Wissenschaft nie die reine Lehre treffen können, sondern immer nur die Art ihrer Darstellung oder Momente, die ihr fälschlich zugeordnet waren. Denn ein Irrtum, gleichviel auf welchem Gebiete er liegt, kann nicht mit zur reinen Lehre

gehören. Die Theologie kann deshalb wissenschaftliche Irrtümer jederzeit eingestehen, ohne ihre Substanz preiszugeben. Diese selbst aber hat weder Möglichkeit noch Bedürfnis, verteidigt zu werden.

b) Hilfsdisziplinen.

Neben den theologischen Hauptdisziplinen stehen noch zwei Hilfsdisziplinen: die historische und die exegetische Theologie. Aufgabe der historischen Theologie ist es, dem dogmatischen Theologen das Material für seine Arbeit zu liefern. Gegenstand der historischen Theologie sind also in erster Linie nicht die Schicksale und Erfolge, Taten und Widerfahrnisse der eigenen Kirche, sondern die Lehren und das Glaubensleben (Frömmigkeit, Caritas, Kultus, Kirchenrecht und kirchliche Kultur) der Kirche. Für eine allseitige Kenntnis ist dann freilich auch nötig, daß diese Phänomene in den geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden. Die historische Theologie setzt ferner ein explizites theologisches Wissen voraus. Denn wenn sie auch nur die Aufgabe hat, die Glaubenszeugnisse und Lehren der Kirche historisch zu verstehen, so ist doch eben dieses Verständnis nicht möglich, wenn man nicht den Bezug dieser Phänomene auf die Offenbarung mitberücksichtigt. Sie setzt aber beim Theologen auch Glauben voraus. Denn sie hat die Aufgabe, alle Zeugnisse des Lebens der Kirche Christi herauszustellen. Sie muß also in der Lage sein, auch da die Kirche Christi wiederzufinden, wo kein äußerer organisatorischer Zusammenhang mit ihr besteht. Denn nur der Glaube ist in der Lage, den Glauben wiederzufinden.

Die historische Theologie hat es also immer mit der Kirche Christi als Totalität zu tun, wenngleich sie natürlich der konfessionellen Abzweckung aller Theologie auch ihrerseits Rechnung tragen muß. Sie unterscheidet sich also in ihrem Ausgang von der eigentlichen Kirchengeschichte als der äußeren Geschichte der eigenen Kirche, die eine historische und keine theologische Disziplin ist. Die Kirchengeschichte entspringt, wie jede echte Partikulargeschichte, der Liebe zu den eigenen Ursprüngen und dem Stolz auf die eigene Art. Sie setzt aber keine Theologie voraus, sie kann zur Not sogar ohne Glauben, lediglich mit Hilfe historischer Einfühlung getrieben werden.

Ähnlich der Stellung der historischen zur dogmatischen ist die Stellung der exegetischen zur biblischen Theologie. Die

exegetische Theologie ist die philologische Wissenschaft von den Schriften der Bibel. Aber die Beschäftigung des Philologen mit diesen Schriften hat einen anderen Sinn als die des Exegeten. Dem Philologen muß in erster Linie daran liegen, sie in den Gesamtzusammenhang eines Kulturkreises hineinzustellen, nur aus diesem Grunde interessiert ihn ihre Eigenart. Dem exegetischen Theologen liegt umgekehrt nur an der Herausstellung ihrer Eigenart, die übrigen philologischen Fragen haben nur ein sekundäres Interesse für ihn.

Der exegetische Theologe soll dem biblischen Theologen das Material liefern für seine Auslegung der Schriftstellen und seine Gewinnung des Kanons. Er tritt also an die Bibel heran mit der Ueberzeugung, daß sie Kanon und damit Quelle des kirchlichen Glaubens sei. Seine Aufgabe besteht darin, auf philologischem Wege den ursprünglichen Sinn der einzelnen Schriftstellen wie der ganzen Bibel zu gewinnen, wobei er jedoch im Unterschied vom Philologen überzeugt ist, dieser Sinn erschöpfe sich nicht in ihrer zeitgenössischen Erklärung, sondern ergebe sich in erster Linie aus ihrem Charakter als Wort Gottes, das geglaubt werden soll. Daher sind ihm die Auslegungen der Bibel, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte hervorgebracht hat, in ganz anderem Sinne Verständnisstützen als dem Philologen.

Die exegetische Theologie hat so wenig eigene wissenschaftliche Methoden wie die historische Theologie. Ja, es ist notwendig, daß die Exegese alle von der Philologie erarbeiteten Methoden sich zu eigen mache, um an den Wortsinn der Texte heranzukommen. Ob eine Methode für die Exegese geeignet sei, ist nicht vom Glauben, sondern lediglich von ihrer Brauchbarkeit und ihren Ergebnissen aus zu beurteilen. Abzuweisen ist anderseits freilich auch der Anspruch des exegetischen Theologen, durch seine Arbeit die des biblischen Theologen überflüssig zu machen.

Biblische und exegetische Theologie stehen in steter Wechselbeziehung zueinander, genau wie dogmatische und historische. Keine kann die andere entbehren, keine die andere ersetzen. Die Arbeit des biblischen Theologen gibt dem Exegeten Hinweise auf den rechten Sinn einer biblischen Aussage. Anderseits kann die biblische Theologie nicht gleichgültig sein gegen die Ergebnisse der exegetischen. Wenn die kirchliche Auslegung einer Stelle in unausgleichbarem Widerspruch steht mit ihrem historischen Sinn, so ist sie aufzugeben. Die Wahrheit des Glaubens hängt ja nicht

davon ab, ob man alle seine Inhalte mit Bibelstellen belegen kann, sondern davon, daß die Kirche und ihre Theologie die Bibel als den schöpferischen Grund ihres Glaubens behalten.

Dogmatische und biblische Theologie sind normgebende Disziplinen, historische und exegetische sind beschreibende, normgebundene Disziplinen. Beide Gruppen sind in gleicher Weise für die Erfüllung der theologischen Aufgaben notwendig. In ihrem Verhältnis wiederholt sich auf einer höheren Stufe die Beziehung, die zwischen dem Glauben als unmittelbarem Lebensakte und dem Glauben als reflektiertem Bewußtsein der Gebundenheit an Gott besteht. So wie der unmittelbare Glaube ohne die Anleitungen der kirchlichen Lehre in rein subjektive Gefühlsseligkeit ausarten würde, so würde die reine Lehre ohne die distanzierende, objektive Betrachtungsweise zu einem unkritischen Dogmatismus entarten, in der die Meinung einer Generation oder Gruppe willkürlich zur Glaubensnorm gemacht würde.

Die aufgeführten theologischen Disziplinen bewähren sich alle dadurch als echte Disziplinen, daß ihre Aufgaben nicht von anderen Disziplinen, weder von einer einzelnen noch von mehreren anderen, übernommen werden können. Auch von der exegetischen und historischen Theologie gilt das. Der Exeget muß zwar Hand in Hand arbeiten mit dem Philologen, der Historiker kann nichts leisten, wenn er die Forschungen des Profanhistorikers vernachlässigt: aber dem Theologen allein tritt in den Zeugnissen seiner Kirche nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Wahrheit entgegen.

Der methodischen Grundlegung der Theologie dient schließlich die Ontologie des Christentums, im Rahmen einer Ontologie der Religion. Sie ist nicht selbst Theologie, aber für den wissenschaftlichen Betrieb der Theologie unentbehrlich. Sie setzt einerseits die gesamte theologische Arbeit voraus, andererseits schafft sie für sie die grundlegenden Begriffe und Ordnungsprinzipien, stellt deren wahren Sinn und ihre Grenzen heraus.

Die sog. Praktische Theologie schließlich ist keine im eigentlichen Sinne theologische Wissenschaft. Ihre Aufgaben gehören zum Teil, wie die Geschichte der christlichen Predigt und der Seelsorge, der Caritas und des Katechumenats, zur historischen Theologie, zum Teil, wie die Prinzipienlehre dieser Gebiete, zur angewandten theologischen Ethik. Der rein technische Rest ist der Rhetorik und der Pädagogik zu entnehmen. Die Zugehörig-

keit der praktischen Theologie als eigenem Fach zur theologischen Fakultät ist nicht nach prinzipiellen Gesichtspunkten, sondern nach dem Vorliegen eines praktischen Bedürfnisses zu beurteilen.

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Ausführungen. Es lag uns daran, die Theologie gegenüber modernen Mißdeutungen zu sichern und sie wieder in ihr Recht einzusetzen.

Daß in der heutigen wissenschaftlichen Theologie die Disziplinen in der angeführten Abgrenzung und Abzweckung nicht existieren, spricht nicht gegen unsere Ableitung, sondern gegen die heutige wissenschaftliche Theologie. Durch die kritiklose Uebernahme des profanen Wissenschaftsbegriffes auf die Theologie verlor diese ihre Eigenart, nämlich ihre Bezogenheit auf den Glauben und die Lehre der Kirche. Zwar hat man nie die eigentlichen Funktionen der Theologie ganz vergessen können, aber erst die Gegenwart zeigt wieder schüchterne Versuche einer erneuten Selbstbesinnung der Theologie auf ihre Aufgabe. Die Theologie bekommt wieder Mut, die Mißlichkeit ihrer wissenschaftlichen Stellung mit Bewußtsein auf sich zu nehmen.

Aus dem System der Wissenschaften allein läßt sich ihr Recht nicht erweisen, ohne ihren Charakter umzubiegen; erst von der Kirche aus versteht man sie und treibt man sie recht. Aber die Kirche im evangelischen Sinne muß in ihrer Doppelheit und Zweideutigkeit gefaßt werden. Es ist die Kirche weder so massiv politisch zu nehmen, wie diejenigen meinen, die die Aufgabe der Theologie darin sehen, einer kirchlichen Gruppe das Rüstzeug für ihre kirchlichen — und staatspolitischen — Bestrebungen zu liefern; noch auch darf man die Kirche so unsichtbar werden lassen, daß der Einzelne in seiner Innerlichkeit sich selbst Autorität wird. Es galt den göttlichen Ursprung der empirischen Kirche zu wahren. Andererseits durfte daraus aber auch nicht unmittelbare Göttlichkeit werden, wie es der katholische Kirchen- und Dogmenbegriff behauptet. Zwar ist die Wahrheit der Kirche göttliche Wahrheit, aber es ist eine durch die Geschichte gebrochene Göttlichkeit und Wahrheit. Eben deshalb braucht die Kirche die Theologie immer von neuem zur Gewinnung der reinen Lehre. Und von hier aus sind der Theologie Norm und Aufgabe eindeutig vorgezeichnet.

EMIL BRUNNER

PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

1925. Oktav. 52 Seiten. Steif broschiert M. 1.50

INHALT: Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie (Antrittsrede an der Universität Zürich 17. Januar 1925). Gnosis und Glaube. Ein Versuch, die Grenze von Theologie und Philosophie zu bestimmen. Auf das Buchzeichen des Lesers.

★

DIE MYSTIK UND DAS WORT

Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers.

1924. Oktav. 396 Seiten. M. 8.—, gebunden M. 10.—

INHALT: Einleitung. Die moderne Auffassung der Religion. Religion und Glaube. Geschichte und Endgeschichte. Die letzten Voraussetzungen. Schluß.

★

ERLEBNIS, ERKENNTNIS UND GLAUBE

*Zweite und dritte, neubearbeitete Auflage
1923. Oktav. 132 Seiten. M. 3.—, gebunden M. 5.—*

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

PAUL TILlich

KIRCHE UND KULTUR. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 111.) 1924. 22 Seiten.

In der Subskription M. 1.—, im Einzelverkauf M. 1.20.



WILLY LÜTTGE

DIE DIALEKTIK DER GOTTESIDEE IN DER THEOLOGIE DER GEGENWART. Vortrag im badischen wissenschaftl. Prediger-Verein zu Karlsruhe 8. Oktober 1924. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 113.) 1925. 27 Seiten.

In der Subskription M. 1.—, im Einzelverkauf M. 1.20.



GEORG PICK

DIE GESTALT DES WERDENDEN RELIGIÖSEN GEISTES. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 115.) 1925. 52 Seiten.

In der Subskription M. 1.—, im Einzelverkauf M. 1.20.



GEORG WÜNSCH

RELIGION UND WIRTSCHAFT. 1925. VI, 96 Seiten.
M. 2.70.



WALTER BÜLCK

BEGRIFF UND AUFGABE DER VOLKSKIRCHE. 1922.
IV, 75 Seiten. M. 1.20.

DIE EVANGELISCHE GEMEINDE. Ihr Wesen und ihre Organisation. 1926. IV, 79 Seiten. M. 2.70.



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

45661

BX
4817
P5

45661

Piper, Otto A.
Theologie und reine
lehre.

DATE	ISSUED TO

Piper...
Theologie...

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



PRINTED IN U.S.A.

